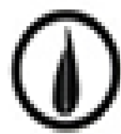
آذرتاش آذرنوش



چالش میان فارسی و عربی

سده‌های نخست



بخش: بخش 1

از صفحه -3 تا صفحه 324 (معادل 328 صفحه)

چالش میان فارسی و عربی





چالش میان فارسی و عربی

سده‌های نخست



آذرتاش آذرنوش

استاد دانشگاه تهران



آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۱۶ ـ
چالش میان فارسی و عربی سده‌های نخست / آذرتاش آذرنوش. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
چهار، [۳۲۴] ص.: جدول، نمودار.
ISBN 964-312-868-7
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۲۹۵]ـ۳۰۴؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. فارسی ـ تأثیر عربی. ۲. زبان عربی ـ تأثیر فارسی. ۳. فارسی ـ واژه‌ها و ترکیبات خارجی ـ عربی. ۴. زبان عربی ـ واژه‌ها و ترکیبات خارجی ـ فارسی. ۵. فارسی ـ جنبه‌های اجتماعی. ۶. زبان عربی ـ ایران. ۷. فارسی ـ تاریخ. الف. عنوان.
۴ آ ۴ ع / PIR ۲۶۴۹ ۲/۴۹۲۷ فا ۴
کتابخانه ملی ایران ۸۵ـ۱۵۰۵۴ م



نشر نی
تهران، خیابان کریمخان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ ـ ۱۳۱۴۵
www.nashreney.com
دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸
تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
کتابفروشی: خیابان کریمخان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹
تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

چالش میان فارسی و عربی

(سده‌های نخست)

آذرتاش آذرنوش

استاد دانشگاه تهران

• چاپ اول ۱۳۸۵ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال
شابک ۷ـ۸۶۸ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-868-7

فهرست مطالب

کتاب نخست. از سلمان تا آهوی کوهی

کتاب دوم. از یتیمه تا خریده

کتاب سوم. از آهوی کوهی تا چنگیز



پیش‌گفتار

آگاهی‌های ما دربارهٔ ایران، ایرانی، ایرانیت و نیز دربارهٔ فارسی دری در سده‌های نخست اسلام هنوز مه‌آلود و ازهم‌گسیخته است. از روند عمومی تاریخ البته آگاهیم، اما در جزئیات، کم‌تر حادثه‌ای یافت می‌شود که دربارهٔ زمان و مکان آن، یا دربارهٔ فضایی که در آن رخ داده، بتوان نظری قاطع و تغییرناپذیر عرضه کرد.

از مسکن‌گزیدن عرب‌ها در ایران آگاهیم، اما درست نمی‌دانیم جامعهٔ عرب نژادِ تازی‌زبان چگونه با تودهٔ ایرانیان فارس‌زبان رابطه برقرار می‌کرد، چگونه دسته‌های بی‌شمار عرب در جامعهٔ ایران تحلیل رفتند، چرا زبان عربی، با همهٔ توانمندی‌های دینی و ادبی و علمی و سیاسی، نتوانست جای زبان فارسی را بگیرد، فارسی کجا بود و پیش از آن‌که سربرکشد چرا دیرزمانی در تاریکی پایید. کی و کجا به نگارش درآمد و چگونه زبان رسمی ایران شد، این زبان نوپا که پشتوانه‌ای بس کهن داشت چگونه می‌توانست زبان نیرومند و مقدس عربی را در کنار خود تحمل کند، یا چه شد که عربیِ فراگیر، اندک‌اندک دامن درمی‌کشید تا زبان رقیب که هنوز بوی مجوسیت از برخی اندام‌هایش برمی‌خاست، همه‌جا پا بگیرد و عربی را در حوزهٔ دین و دانش محدود سازد؟ از موضوع «استقلال» ایران چه باید فهمید؟ سرزمینی که از چنگ امیران عرب یا سامانیان و دیلمیان ایرانی‌نژاد درآمده و به‌دست ترکان افتاد تا چه اندازه می‌تواند ادعای استقلال کند؟ آیا زبان فارسی توان آن را داشته است که دامنهٔ فرهنگ کهن را فراخویشتن آورد و آنگاه هویت ایرانی جامعی بسازد؟ این هویت ایرانی ــ اگر به‌راستی وجود داشته ــ در درون دولت‌های به‌ظاهر مستقلی که برپا می‌گشت چگونه می‌توانست جلوه کند؟

این پرسش‌ها و ده‌ها پرسش خُردِ دیگر ـ با وجود پژوهش‌های فراوان ـ هنوز پاسخ درستی نیافته‌اند و نگارنده که از دیرباز در کوره‌راه‌های این سنگلاخ سرگردان است، می‌داند که دست‌یابی به پاسخ‌هایی شایسته و قاطع در شرایط کنونی و با مدارک و پژوهش‌های نسبتاً اندک، تقریباً ناممکن است. با این‌همه، تنها راهی که باقی می‌ماند، آن است که باز به همان منابع کهن رو آوریم، منابع دوردست‌تر در زمینه‌های تاریخ و «ادب» و شعر و نثر و حکایت و نکته... را از نو و با دید انتقادی گسترده‌تر بازخوانی کنیم، از روایت‌های دورافتاده چشم نپوشیم، از هریک، در زمینه‌های گوناگون بهره‌برداری کنیم.

بدین سان، ناچار می‌بایست آن قرن‌های پیر فرسوده را دوباره درمی‌نوردیدم تا شاید زبان به سخن تازه‌ای بگشایند. اما چون سخن تازه اندک می‌توان یافت، پس ناچار باید همهٔ اسناد و مدارک کهن را گرد می‌آوردم، سپس یافته‌های خود را به آن‌ها می‌افزودم و آنگاه همه را از نو قرائت می‌کردم و به شیوهٔ خود مورد بهره‌برداری قرار می‌دادم.

* * *

خواستهٔ نخستین من آن بوده است که داده‌ها و یافته‌های خود را ـ که در حقیقت اسناد و پایه‌های این پژوهش‌ها هستند ـ تا جایی که ممکن است کمال بخشم و هیچ سندی را فرو نگذارم؛ سپس کوشیده‌ام آن‌ها را برحسب بهره و دست‌آورد هریک، بخش‌بندی کرده به‌گونه‌ای پیوسته و منطقی آرایش دهم. قصد من آن بوده است که «چینش» روایات را چنان تدارک بینم که هنگام نتیجه‌گیری، خود کم‌تر سخن گویم و بگذارم خوانندهٔ هوشیار، بی‌آنکه نیاز به توصیف و توضیح منِ نگارنده داشته باشد، خود به نتیجهٔ مطلوب دست یابد. این کار در بسیاری جای‌ها ناممکن بود و من گاه ناچار بوده‌ام عرضهٔ مدارک و اسناد خود را با استنتاجی کوتاه به‌پایان برم تا بخش‌های مختلف کتاب دچار گسیختگی نشود. با این‌همه تکیهٔ من اساساً بر روایات و نحوهٔ چینش آن‌ها بوده است نه نتیجه‌گیری‌های شخصی.

اینک می‌توانم موضوع کتاب را در عبارات زیر خلاصه کنم:

۱. محور همهٔ پژوهش‌های ما، دو زبان فارسی وعربی ازدیدگاه جامعه‌شناسی و تاریخ است؛

۲. هرگاه سخن از زبان، آنهم در بعد تاریخی می‌رود، ناچار باید سخنگویانی را که آن زبان را زنده نگه داشته‌اند شناسایی کرد؛ بخش‌های نسبتاً مفصلی از کتاب حاضر به مردمانی که به فارسی یا عربی سخن می‌گفتند و در محدودهٔ فرضی «ایران» می‌زیستند،

اختصاص یافته است. امید ما از این کار آن بوده است که دائرهٔ گستردگی هر زبان در جای‌ها و زمان‌های گوناگون تعیین گردد؛

۳. از زبان دری در سده‌های ۱ و ۲ ق، تعداد نسبتاً قابل توجهی، عبارت دری به‌جای‌مانده که اهمیت بسیار دارند؛ چندین روایت نیز به گونهٔ غیرمستقیم، به وجود کتاب‌هایی به این زبان اشاره کرده‌اند. مجموعهٔ این مدارک ــ که ما به شیوهٔ خود در چند دسته فراهم آورده‌ایم ــ شاید نشان دهد که فارسی دری، بیش از آنچه خاورشناسان پنداشته‌اند رواج و اعتبار داشته است؛

۴. در دو سدهٔ نخست، زبان عربی در ایران، از یک‌سو گویش‌های قبایل بود که ظاهراً ایرانیان هیچ علاقه و گرایشی نسبت به آن‌ها از خود نشان نداده‌اند، از سوی دیگر همان زبان رسمیِ فصیحی بود که در دیوان‌های دولتی و میان اشراف و اعیان عرب‌نژاد و بسیاری از موالی معمول بود. در این دوران گویی همهٔ اعرابِ ایران‌نشین فارسی را به نیکی می‌آموختند: روایت‌های ما در این باره متعدد است. از اواخر سدهٔ ۲ ق، ایرانیان بی‌شماری رو به زبان و ادب عربی نهادند چندان که عربی بر همهٔ فضاهای درون اجتماع سایه افکند. در این هنگام منابع ما که یک‌پارچه عربی‌زبان و عربی‌گرا هستند، ایران را سرزمینی سراسر عربی جلوه داده‌اند.

۵. اما فراگیربودن عربی، با فارسی زبان‌بودن تودهٔ ایرانیان و بروز ناگهانی شعر و نثر فارسی تعارض آشکار دارد. از این رو، باید بکوشیم تا حد و مرز زبان عربی را شناسایی کرده قلمرو او را محدود گردانیم تا جایی هم برای زبان فارسی گشوده شود؛

۶. تأثیر زبان عربی بر زبان فارسی پدیده‌ای کاملاً شناخته شده است که بارها مورد پژوهش قرار گرفته است. در جهت معکوس، تأثیر فارسی بر عربی، عمدتاً در دو زمینهٔ وام واژه (= معرّبات) و اخلاق کهن ایرانی موضوع پژوهش‌های متعدد اما غالباً ضعیف و نیمه‌کاره بوده است؛ ما به‌جای تکمیل این کارها، کوشیده‌ایم نشان دهیم که شعر، قالب شعر، مضامین شاعرانهٔ فارسی، ضرب‌المثل‌های ایرانی و موضوع‌های دیگری از این دست، بر شعر عربی شرقی تأثیر نسبتاً گسترده‌ای داشته که از اواخر سدهٔ ۴ ق آغاز شده و در سدهٔ ۶ ق پایان پذیرفته است (جز در موارد پراکنده و استثنایی)؛

۷. در این کشاکش که میان عربی و فارسی برپا شده بود، بسیاری برای حفظ فارسی کوشیدند، توده‌های مردم هم زبان و هم سنت‌های خود را پاس می‌داشتند و به همین سبب ارباب قلم را وامی‌داشتند که به زبانشان عنایت ورزند. از سوی دیگر بسیاری از ایرانیان که

عمدتاً دانشوران بودند، با فارسی و سنت‌های ایرانی ستیز کردند و زبانی جز عربی، و سنتی جز سنت مسلمانی نخواستند. در این‌جا، موضوع «هویت» با چهره‌های بسیار گونه‌گون آشکار می‌شود و نشان می‌دهد که دربارهٔ «ملیت» و «ایرانیت» و «هویت» باید بیش‌تر اندیشید و راه‌های تازه‌تری پیشنهاد کرد. آنچه ما به گونه‌ای غیرمستقیم تقدیم داشته‌ایم کوشش صادقانه‌ای‌ست که باید به‌دست دیگران کمال یابد.

ان‌شاءالله

آ. آذرنوش



کتاب نخست

از سلمان تا آهوی کوهی





درآمد

از همان زمانی که ایران به‌دست سپاهیان عرب افتاد، یا حتی از همان لحظه که نخستین برخوردها میان دو قوم پدید آمد، موضوع زبان که ابزار تفاهم میان ایشان بود نیز مطرح شد؛ این موضوع، دست‌کم برای صدسالهٔ نخست، هنوز آن‌چنان که باید شکافته نشده است.

کشاکش میان فارس و عرب از نخستین دوران‌های ساسانی آغاز شده بود: بسیاری از عرب‌هایی که به ایران آمده بودند، به‌دست شاهان ساسانی نابود شدند؛ دسته‌هایی نیز در جنوب ایران سکونت گزیدند، اما در خلال جنگ‌های فتوح، هیچ اثری از آنان پیدا نیست؛ احتمالاً بیش‌ترینه جذب جامعهٔ ایرانی شدند و دسته‌هایی نیز زبان و سنت‌های خود را حفظ کردند و چون به‌ناچار دوزبانه شده بودند، توانستند میان فارسیان و فاتحان عرب نقش مترجم را به‌عهده گیرند.

اندک‌اندک عرب‌ها در شهرها و روستاهای ایران مسکن گزیدند و به یاری ایرانیان شکست‌خورده، دستگاه نظامی-اداری استواری به‌پا کردند؛ سپس عرب‌های دیگری، گروه‌گروه به ایران کوچیدند و در سرزمین‌هایی بسیار گوناگون، در کنار ایرانیان، و غالباً به آرامش و صلح، زیستند. ما اینک از اقلیت‌های بسیار متعدد عرب، در قرن دوم و آغاز قرن ۴ ق، اطلاعات نسبتاً روشنی در دست داریم.

ما که اساساً زبان را موضوع اصلی کار خود قرار داده‌ایم، ناچاریم در همهٔ مراحل، نخست سخنگویان را شناسایی کنیم تا چگونگی رابطهٔ زبانی میان آنان روشن گردد. از این‌رو، در بخش‌های نخست، به این موضوع‌ها می‌پردازیم: آمدن عرب‌های فاتح به ایران، چگونگی تفاهم میان دو قوم، نیاز شدید به مترجم، چگونگی ارتباط‌یافتن عرب‌ها با ایرانیان

در دوران فتح و پس از فتح. پیداست که در بخش‌های نخست، کار ما بیش‌تر روی عرب‌های ساکن ایران متمرکز می‌گردد، اما در بخش‌های دیگر به جست‌وجوی فارسیان می‌پردازیم تا ببینیم وضعیت ایشان در جامعهٔ تحت تسلط عرب چگونه بوده، ماهیت شورش‌های ضدعربشان چه بوده و خلاصه نسبت به زبان فارسی و عربی چه موضعی اتخاذ می‌کرده‌اند.

محدودهٔ زمانی کار ما در «کتاب نخست»، میانهٔ عصر سلمان، صحابی ارجمند ایرانی و عصر «آهوی کوهی» واقع است. سلمان در آغاز اسلام قرار دارد و آهوی کوهی، شعر معروف ابوحفص سغدی، در حاشیهٔ قرن چهارم نشسته است. ما این دو پدیدهٔ ایرانی را در دوسوی محدودهٔ زمانی خود نهاده‌ایم تا از گزند نام‌گذاری‌های شاهنشاهی و خلیفگانی دراامان باشیم.



ایرانِ تازیان

گویی همهٔ نویسندگان چند سدهٔ نخست، با هم کنکاش کرده تصمیم گرفته‌اند که دربارهٔ فارسی‌گویی ایرانیان در محدودهٔ گسترده‌ای ـ از خلیج‌فارس تا میانه‌های ماوراءالنهر ـ سخنی نگویند. در این محدوده که ما با تساهل بسیار و برای آسان‌کردن کار خود «قلمرو ایرانی» می‌نامیم، نمی‌دانیم طی دو قرن نخست یا کمی بیش‌تر، به چند زبان سخن می‌گفتند، زبان کتابت و گفتار چه بوده، آیا زبان یگانه‌ای که میان همهٔ قوم‌های ایرانی مشترک بوده باشد وجود داشته است یا نه. انتظار می‌رود که جنگجویان عرب که شهرها و دهکده‌های ایران را می‌گشودند و پیوسته با مردمان آن‌ها به مذاکره می‌پرداختند و قراردادی (شفاهی و گاه کتبی) تنظیم می‌کردند، به زبانی سخن بگویند که برای هر دو طرف قابل فهم باشد، یا مترجمی بیابند که واسطهٔ تفاهم گردد. اما شگفت آن که منابع ما، از جمله کتاب‌های «فتوح» تقریباً هیچ‌گاه به این نکته اشاره نکرده‌اند و هیچ‌گاه دربارهٔ زبان تفاهم در درون ایران دغدغه‌ای نداشته‌اند. همین نکته که مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته، روایات بیشمار فتوح را دچار نوعی ساده‌اندیشی یا افسانه‌پردازی و جعل می‌سازد. ماجرای فتح اصفهان نمونهٔ روشنی است:

عمر، ابن بدیل را به جنگ اصفهان فرستاد. او شهر را در محاصره گرفت و سپس با مردم شهر به «مکاتبه» پرداخت تا ایشان را از همراهی پاذوسبان (مرزبان شهر) بازدارد. تردید نداریم که نه ابن بدیل فارسی (یا فارسی میانه) می‌دانسته، و نه مردم (به‌ویژه عامهٔ مردم) کلمه‌ای عربی می‌دانسته‌اند. دنبالهٔ روایت از این نیز شگفت‌تر است: پاذوسبان با سی مرد جنگی از شهر به سوی کرمان گریخت. ابن بدیل با انبوهی سپاه به‌دنبال او شتافت تا به او

رسید. پاذوسبان بر فراز تپه‌ای برآمد و بانگ زد که «بر جان خود بترس که تیر هیچ‌یک از این سواران به خاک ننشیند. اگر حمله کنی به تیرت بزنیم، اگر مبارزه جویی، مبارزه کنیم». در نبرد تن به‌تن، پاذوسبان پیروز شد، اما به امیر عرب گفت: «ای فلان، کشتن تو نخواهم که خردمند و دلیری. اگر خواهی با تو بازگردم و جزیه از مردمان شهر گرفته به تو دهم تا صلح کنیم، بدان‌سان که هرکس که گریختن خواهد آزادش گذارید؛ و شهر را نیز به تو سپاریم» (بلاذری، ۳۰۹، فارسی، ۷۲). پیداست که این روایت از گزند جعل و تحریف درامان نمانده و راویان مسلمان، درماندگی و ترس فرمانروای ایرانی، و خردمندی و دلیری امیر عرب را در آن پدیدار ساخته‌اند. همین روایت در طبری (۷۱۶/۲؛ بلعمی، ۵۱۹/۱) باز هم بیش‌تر تحریف شده و حتی افتخار پیروزی مرد ایرانی را در نبرد تن به‌تن از او گرفته‌اند. هرچه هست، آن گفت‌وگوها و مذاکرات و مکاتبات می‌بایست میان دو طرف برقرار گردد، اما کسی نمی‌گوید این کار به چه زبان انجام می‌پذیرفت: دو مرد که بی‌گمان کلمه‌ای از زبان یکدیگر درنمی‌یافتند، چگونه در اثنای اسب تازی و شمشیرزنی ـ و البته بدون مترجم ـ با یکدیگر سخن گفته‌اند. این وضعیت زبانی ـ هرچند به‌دست فراموشی سپرده شده ـ در سراسر روایات فتح مشاهده می‌شود.

نخستین پیوندها

برای حل موضوع تفاهم میان عرب و عجم، باید دید که آیا در سال‌های نخست پس از هجرت کسانی بودند که به هر دو زبان تسلط داشته باشند؟ هنگام سخن‌گفتن از «زبان» بی‌گمان با این سؤال مواجه می‌شویم که کدام زبان؟ برای عربی، موضوع تا حد قابل پذیرشی روشن است: عرب‌های قبائل گوناگون، علی‌رغم تعدد گویش‌ها باز می‌توانستند به‌نحوی با هم تفاهم کنند. از آن گذشته «زبان متحد فصیح عربی» (زبان قرآن کریم، شعر، خطبه‌ها) آنقدر گسترش داشت که گروه عظیمی از اعراب بتوانند همان را وسیلهٔ تفاهم قرار دهند و البته قرآن در وحدت‌بخشیدن و گستراندن این زبان نقش مهمی داشته است. اما وضعیت زبان فارسی ـ که ناچار به همین نام خواهیم خواند ـ چندان روشن نیست. آنچه به‌تقریب می‌توان گفت این است که زبان‌های غیرایرانیِ سریانی و خوزی (احتمالاً بازماندهٔ ایلامی) احتمالاً همراه با گویش‌هایی ایرانی در خوزستان رواج داشت؛ سریانی و دیگر لهجه‌های آرامی و پهلوی و دری در نواحی بین‌النهرین، و گویش‌های گوناگون فارسی در همه‌جا تا ماوراءالنهر و سرانجام، سغدی و خوارزمی عمدتاً در ناحیهٔ شرقی به کار می‌رفت. ما ناچار،

به‌سبب اندکی منابع، به‌جز خوزی و سریانی، همه را فارسی می‌خوانیم و از عیب این نام‌گذاری آگاهی داریم.

از دیرباز، عرب‌های غرب ایران، هرگاه که در اثر خشک‌سالی، در تنگنای خشم طبیعت درمی‌افتادند، ناچار به‌سوی خاور و درون خاک ایران رو می‌آوردند. این مهاجرت‌ها که بیش‌تر با مقاومت مردم و جنگ‌وستیز همراه بود، در دوران ساسانی به اوج خود رسید. یکی از دلایل ایجاد و تداوم پادشاهی حیره به پشتیبانی ساسانیان در کرانه‌های شرقی عربستان و بین‌النهرین، پاسداری از مرزهای ایران در مقابل عرب‌های بدوی بود. طبری (۶۹۱/۲) از قومی به نام بنوالعمّ سخن گفته که شاخه‌ای از تمیم بودند و نیای ایشان اردوان را در جنگ‌ها یاری می‌داد. ایشان که ظاهراً زردشتی شده بودند، در دو شهر نهرتیری و مناذر کبری ساکن بودند و در سال ۱۷ ق. به سپاه اسلام پیوستند و بعدها در بصره ساکن شدند (قس کسروی، ۱۲۰). در دوران خردسالی شاپور دوم (ذوالأکتاف، حک. ۳۱۰ــ۳۷۹م) موج مهاجرت شدت یافت. گروه‌های عظیمی از سرزمین‌های عبدالقیس، بحرین و کاظمه به کرانه‌های ایران ریختند و پس از دزدی و غارت بسیار، در مناطق جنوبی ساکن شدند (طبری ۲۳۵/۱ــ۲۳۷؛ ترجمهٔ نولدکه ← زریاب، ۱۰۷). ظاهراً یکی از نخستین اقدامات جنگی شاهپور تدارک حمله به همین اعراب بود. وی نخست به عرب‌های پارس حمله برد و سپس از دریا گذشته در شبه‌جزیرهٔ عربستان به جنگ ادامه داد. سرانجام وی بیش‌تر آنان را در شهرهای عربستان، و گروهی از بکر بن وائل را در کرمان، گروهی را در توج و اهواز، و بنی‌حنظله را در رملیهٔ اهواز (احتمالاً نزدیک شوشتر) ساکن ساخت (همو، ۲۳۷/۱، ترجمه، ۱۱۰ــ۱۱۱؛ قس کسروی، ۱۲۳). طبری تأکید می‌کند (۲۳۷/۱، ترجمه، ۱۱۶) که شاهپور تا پایان زندگی از کشتار عرب‌ها دست برنداشت.

یک روایت در *اغانی* (۳۵۵/۲۲) نشان می‌دهد که مهاجرت اعراب به ایران در زمان انوشیروان نیز ادامه داشت و شاه، ۴ هزار سپاهی به جنگ ایشان فرستاد. به قول ابوالفرج، لقیط شاعر، به ایشان هشدار داد، اما به اندرز او گوش ندادند و نابود شدند.

این‌گونه روایات ــ حتی اگر دچار تحریف شده باشند ــ نشان می‌دهند که درهرحال گروهی از اعراب، در مناطق گرمسیر جنوب ایران مسکن گزیده بودند. احتمالاً گروهی خود را با آداب و آیین‌های ایرانی تطبیق داده و گروهی دیگر به‌صورت سنتی در قالب قبیله و عشیره می‌زیستند و زبان خود را نیز حفظ کرده بودند. اشپولر (۴۴۰/۱) در تأیید طبری (۶۲۴/۲) در سال ۱۴ ق. سعد با یک فرمانروای ایرانی به کمک «ترجمان» مذاکره می‌کند)

می‌نویسد که همین کسان بودند که در آغاز اسلام، میان ایرانیان و اعراب به کار ترجمه می‌پرداختند؛ فوک (۱۳) ساکنان جنوب عراق را که فارسی نیز می‌دانستند، بر آن گروه می‌افزاید. فرای (زرین، ۷۸) احتمال می‌دهد که پسر شاعر بزرگ حیره عدیّ بن زید که عمرو نام داشت، در مقام مترجم به سپاه اسلام پیوسته است.

با این همه، حتی اگر بپذیریم که افرادی چند از آن مردان دوزبانه، سپاهیان عرب را همراهی کرده‌اند، و یا بعدها، ایرانیان دیگری ــ خواه نومسلمان وخواه زردشتی ــ به سپاه فاتحان پیوسته‌اند، باز وضعیت تفاهم میان دو طرف ایرانی و عرب، به‌ویژه در نمونه‌ای که پیش از این ذکر کردیم، مبهم می‌ماند.

دِرَهم و خاکت به‌سر

کار ترجمه میان ایرانیان و عربان، گریزناپذیر بود زیرا اگر از این طریق تفاهم حاصل نمی‌شد، دیگر هیچ‌گونه عهدنامه و قرارداد هم میان جنگجویان میسر نمی‌گردید. اما شگفت آنکه در این باره، روایات متعددی موجود نیست. ما اینک به چند روایتی که دربارهٔ ترجمه یافته‌ایم، اشاره می‌کنیم. نیز دربارهٔ فارسی‌دانی چند تن از مسلمانان صدر اسلام هم اخباری به دست رسیده که در آینده نقل خواهیم کرد، اما این اخبار، با آنچه به ترجمه مربوط است، اندکی تفاوت دارد.

۱. یکی از کهن‌ترین روایت‌هایی که در این باره می‌شناسیم، به سلمان فارسی مربوط است. اصولاً سلمان را نخستین مترجم از عربی به فارسی پنداشته‌اند، زیرا بنا به روایات، وی سورهٔ فاتحه را از قرآن کریم به فارسی برگردانده و در کنار حضرت پیامبر(ص) یا صحابهٔ او، چندین جملهٔ فارسی بر زبان او جاری شده است (ن.ک. جلوتر، ص ۱۰۵). اما ماجرای مترجمی او زمانی رخ داد که به سرکردگی سپاهیان عرب، به شهری از شهرهای ایران رسید و به مردم آن پیشنهاد «جزیه» (مالیات سرانه) داد. چون مردم شهر از او پرسیدند جزیه چیست، به زبان فارسی گفت: «درم، و خاکت بسر» (ابونعیم، ۸۱/۱، فارسی، ۱۷۲).

این روایت نیز مانند برخی دیگر از روایات منسوب به سلمان، ساختگی به‌نظر می‌آید، زیرا ایرانیان از دیرباز با این کلمهٔ آرامی آشنا بوده‌اند (ن.ک.: جفری، *Foreign*، ذیل Jizya؛ *برهان قاطع*، ذیل گزیت) و پس از اسلام هم آن را به شکل فارسی کهن «گزیت» در آثار خود به‌کار برده‌اند. اما ترجمهٔ منسوب به سلمان، همهٔ آن تلخی زهرآگین شکست و همهٔ خواری‌ها و درماندگی‌های پس از آن را به شیوایی تمام بازمی‌تاباند. این روایت حتی اگر

جعلی باشد، باز نشان می‌دهد که در ذهن مردان قرن‌های نخست، ایرانیان از عربی و اسلام و آیین‌های مربوط به آن هیچ نمی‌دانستند و برای ایجاد تفاهم از مترجم گریز نبود.

۲. روایتی از مغیرة بن شعبه در دست است که گویا اندکی فارسی آموخته بود. عمر از او خواست از هرمزان بپرسد از کدام ناحیت آمده است. مغیره گفت: «از کدام ارضیه؟» (طبری، ۶۹۷/۲، سال ۱۷ ق).

۳. روایت دیگری که به امر ترجمه اشاره کرده روایت بلاذری است (**فتوح**، ۳۰۳؛ فارسی، ۶۶): هنگام فتح نهاوند، حذیفة بن یمان شهر را در محاصره گرفت. مردم گروه‌گروه برای جنگ بیرون می‌آمدند ازجمله مردی که هشت سوار به همراه داشت. چون سِماک آن هشت‌تن را یک‌یک کشت، مرد تسلیم شد و به پارسی با سماک سخن گفت. «پس سماک مردی طلبید که سخن پارسی بداند و ترجمه کند». سرانجام دانستند او تقاضا دارد که نزد امیر رود و پیشنهاد صلح دهد.

۴. در فتح سیستان نیز یک‌بار به مترجم اشاره شده است: شهریار سیستان همراه موبد موبدان به دیدار ربیع، امیر عرب که مردی زشت‌رو بود و روی اجساد کشتگان نشسته بود آمد و چون ربیع را دید، گفت: «اهرمن به روز فرادید نیاید، اینک اهرمن فرادید آمد». ربیع پرسید: چه می‌گوید؟ «ترجمان بازگفت.» (**تاریخ سیستان**، ۸۲).

۵. در روایت‌های مربوط به حجاج بن یوسف (۴۵ــ۹۵ ق) نیز دوبار به موضوع ترجمه برمی‌خوریم. یک بار وی از جبلة بن سالم خواست که برای یک ایرانیِ عربی‌ندان، ضرب‌المثلی (اکلت مال‌الله بابدح و دبیدح) به فارسی ترجمه کند. و او گفت: «خواستهٔ ایزد بخوردی بلاش ماش» (میدانی، **مجمع**، ۹۹/۱؛ قس: *لغتنامه*، ذیل «لاش ماش»...).

همو، جای دیگر به گروهی ایرانی گفت: «دُهدُ ریَن سعداللتّین» چون کسی آن را نفهمید، مترجمی آن را برایشان ترجمه کرد (عبارت فارسی غیرقابل فهم. ن.ک.: حمزه، *الدرّة‌الفاخرة*، ۵۰۸/۲؛ نقل از صادقی، **تکوین**، ص ۱۱۶).

۶. در جنگ‌های ارمنستان، سپاه هشام بر «خاقان ملک خزر» پیروز آمد. خاقان که دربارهٔ پیمان‌نامهٔ صلح و به‌خصوص موضوع حرام‌بودن خمر به چانه‌زنی پرداخته بود، ناچار بود پیوسته از «ترجمان» استفاده کند. نامهٔ امیر عرب را نیز ناچار به ترجمان سپرد. ابن اعثم (۷۷/۸) ۴ بار بر این نکته تأکید کرده است.

۷. شاید تنها جایی که از یک مترجم «رسمیِ شخصی» سخن رفته، روایت طبری (۱۲۸۰/۳) باشد. در آن‌جا، به بکیر، فرمانده بدفرجام عرب اشاره شده که «شمشیری

داشت... که از اُسوارالترجمان، مترجم ابن خازم گرفته بود». این ابن خازم در سال ۷۲ ق. در خراسان به قتل رسید.

احتمالاً امر ترجمه در سراسر قرن اول، مسئلهٔ گسترده‌ای بوده است، اما ملاحظه می‌کنیم که روایات در این باره اندک است.

همزیستی اجباری

از حدود سال ۱۰ هجری، مرزهای ایران دستخوش هجوم و غارت اعراب (که بسیاری‌شان هنوز مسلمان نشده بودند) شد. هنوز دههٔ دوم هجرت به پایان نرسیده بود که بخش اعظم سرزمین ایران گشوده شد. عرب‌ها، پس از درهم‌شکستن سپاه منظم و رسمی ساسانی، در مقابل بسیاری از شهرهای ایران، با مقاومت‌هایی خرد و کلان مواجه می‌شدند و در بسیاری از شهرها نیز کار با پیمانی که عمدتاً شامل تسلیم شهر و پرداختن جزیه و خراج بود پایان می‌یافت.

شهرهای ایران گویا بیش‌تر دائره‌وار بوده‌اند (قس: آثار باقی‌مانده از گور = فیروزآباد، جی در ابن رسته، ص ۱۶۰...). در مرکز آن دژی گاه سخت استوار برای فرمانروا می‌ساختند که کهندژ می‌خواندند (معرّب آن: قهندز). یعقوبی (*بلدان*) و ابن حوقل غالباً به وجود کهندژ در شهرها اشاره کرده‌اند. پیرامون کهندژ را خانه‌های مردم، بازارها و کاروانسراها و ساختمان‌های دیگر فرا می‌گرفت. این بخش را شارستان می‌خواندند (به همین شکل در عربی به‌کار رفته). گرداگرد شارستان، پیوسته دیواری استوار با چندین دروازه می‌ساختند تا در برابر هجوم دزدان و غارتگران و یا دشمنان جنگی پایداری کند. باغستان‌ها و کشتزارها بیرون حصار قرار داشتند. در منابع کهن، پیوسته این بخش را به‌نام عربی رَبَض خوانده‌اند، مگر ابوهلال عسکری که یک بار آن را «براسته» خوانده است (*تلخیص*، ۲۶۲). شگفت است که این بخش، مانند بخش‌های دیگر نام فارسی نداشته باشد.

بدیهی است که این‌گونه ساخت شهری، همیشه یکسان نبوده است. ای بسا کهندژ که به کوهی دست‌نایافتنی تکیه داشته یا پشت به صحرایی گسترده و تهی می‌داده (قس: قلعهٔ بم) و یا چون کهندژ بخارا که در خارج شهر قرار داشت و خود به‌صورت شهری درآمده بود (ابن حوقل، ۴۸۳). شارستان و ربض نیز همیشه به یک حال نمی‌ماندند. گاه در پی گسترش شهر، ربض نیز جزو شارستان می‌شد و حصار، پیرامون آن را می‌گرفت (این حادثه چندین بار در بغداد رخ داد تا سرانجام شهر، از محدوده‌ای کوچک به شهری بسیار گسترده تبدیل شد؛

ن.ک: *دبا*، ذیل «بغداد»). ربض زرنج در سیستان، دیواری بزرگ و ۱۳ دروازه داشت (ابن حوقل، ص ۴۱۴).

واکنش شهرها در برابر حملهٔ سپاه اسلام البته یکسان نبود. جنگجویان مسلمان، فتح شهرها را به دو مقوله منحصر ساخته‌اند: یا شهر به ضرب شمشیر گشوده می‌شد (الفتح عنوةً) یا در پی مذاکراتی، شهر بدون جنگ و خونریزی تسلیم می‌شد (الفتح صلحاً). شکست در جنگ، آثار اندوهباری به‌دنبال داشت: مردم همه اسیر تلقی می‌شدند و گروهی به بردگی می‌رفتند، بسیاری از مردان کشته می‌شدند، شهر گاه ویران می‌شد و به‌هرحال، همه‌چیز به سپاه پیروزمند تعلق می‌یافت. مثلاً زادویه مرزبان سرخس با آن که همه‌چیز را تسلیم کرد و دختران شهر را به کنیزی فرستاد، تنها توانست جان ۱۰۰ تن را نجات دهد؛ بقیه، و نیز خود او همه به قتل رسیدند (بلاذری، ص ۳۹۵، فارسی، ۱۶۱). در عوض مرزبان طوس که خود به خدمت امیر آمده بود، در مقابل مبلغی صلح کرد و بر سر فرمانروایی خود باقی ماند (همان‌جا). مردم دژ ماربین خود تسلیم شدند و خراج پرداختند، و برای گریز از مالیات سرانه (جزیه) اسلام آوردند (همو، ۳۱۰، فارسی، ۷۳)؛ بهمن‌به (یا: بهمنه) بزرگ ابیورد خود نزد فرمانروای کل ابن عامر رفت و صلح کرد (همو، ۳۹۵، فارسی، ۱۵۹).

در سال ۳۰ ق. بیش‌تر شهرها و دهکده‌های سیستان به صلح فتح می‌شد. مردم دهکده‌ای به‌نام هیسون حتی توانستند در مقابل خوراکی که برای سپاه اسلام تدارک دیدند، به صلح دست یابند (همو، ۳۸۵، فارسی، ۱۴۹). درعوض پرویز مرزبان زرنگ ناچار شد هزار برده با هزار جام زرین بدهد تا از مرگ بجهد. هرچند که این مردم چندی بعد، امیر عرب را از شهر راندند و دروازهٔ آن را به رویش بستند. با این‌همه، ربیع طی تنها دوسال و نیم ولایت، توانست ۴۰ هزار برده از سیستان به سرزمین‌های عربی بفرستد (همو، ۳۸۶، فارسی، ۱۵۰).

طی چندین سالی که سپاه اسلام خاک ایران را درمی‌نوردید و به ماوراءالنهر می‌رسید، بیش‌تر ایرانیان گویی دیگر هیچ امیدی به بازگشت دولت ایرانی نداشتند و شکست را پذیرفته بودند، و بیش‌تر سر آن داشتند که خواه به زور، خواه به تملق و سرسپردگی، و خواه به نیرنگ‌های سیاسی، از آسیب‌های جنگ و شکست بکاهند و تا جایی که ممکن است وضعیت خود را حفظ کنند. حتی بسیاری از ایرانیان خواه نومسلمان و خواه نامسلمان، به امید کسب مال به سپاه اسلام می‌پیوستند. بلاذری (۳۹۸، فارسی، ۱۶۲) تصریح می‌کند که در مقابل سپاه ۳۰ هزار نفری مردم طخارستان، احنف تنها ۵ هزار سپاهی داشت که هزار تن

از آنان، پارسی نومسلمان بودند (حدود سال ۳۰ ق.). شاهویه برای آن‌که مرزبانی مرو را همچنان برای خود حفظ کند، نزد امام علی(ع) می‌شتابد و فرمان می‌یابد که «دهقانان و اسواران و دهسالاران» خراج به او پردازند (همو، ۳۹۹، فارسی، ۱۶۳). خاتون که پس از شکست با عبیدالله بن زیاد صلح کرده بود، سپاه بخارا را به یاری سعید (نوادهٔ عثمان) در جنگ سمرقند فرستاد (همو، ۴۰۱، فارسی، ۱۶۵). یک‌بار طرخون شهریار سمرقند به سپاه اسلام کمک نظامی می‌کند (همو، ۴۰۸، فارسی، ۱۷۳).

بدین‌سان ملاحظه می‌شود که در شرق ایران، روابط نظامی میان نیروهای اسلامی عربی و ایرانی به گونه‌ای دیگر درآمده و نوعی تعادل نیرو ایجاد شده است. اندکی بعد در زمان قتیبه (د ۹۶ ق.) این‌گونه رابطه، بارزتر می‌گردد، مثلاً هنگامی که او به ماوراءالنهر می‌رفت، دهقان بلخ در طالقان به استقبالش می‌رود، شهریار چغانیان ارمغان‌های بسیار و نیز کلید زرین‌شهر را به او تقدیم می‌کند، فرمانروایان دیگر در دادن هدیه به او بر یکدیگر پیشی می‌گیرند (بلاذری، ۴۰۹، فارسی، ۱۷۴ـــ۱۷۵؛ ابن اعثم، ۲۳۵/۷). شاید یکی از شرم‌انگیزترین صحنه‌های استقبال، آن باشد که طبری (۱۴۰۸/۴ـ۱۴۰۹) آورده: در سال ۱۲۰، اسد بن عبدالله قسری در بلخ، در جشن مهرگان شرکت می‌کند، عامل هرات و خراسان و دهقان هرات، هدیه‌هایی که یک میلیون درهم برآورد می‌شد به او تقدیم کردند. علاوه براین، دهقان، از جا برخاست و به زبان عربی، برای امیر خطبه خواند: او را سخت ستود و بر نیاکان خود برتر داشت و افزود که هیچ‌کس در کار «کتخدائیه» (کدخدایی) از او بهتر نبوده و نیست. سرانجام پیش پای امیر سر به سجده نهاد.

اما همیشه اوضاع به این‌گونه نبود، زیرا در بسیاری از شهرهای ایران مردم گاه علی‌رغم فرمانروای صلح‌جوی خود، علیه سپاهیان عرب سر به شورش برمی‌داشتند. مثلاً مردم ری، در زمان عمر و عثمان «پیوسته بر والیان می‌شوریدند» (همو، ۳۱۳ـ۳۱۵، فارسی، ۷۶ـ۷۸)، مردم بادغیس و پوشنگ و هرات و بلخ (همو، ۳۹۹، فارسی، ۱۶۴) و بسیاری از شهرهای دیگر بارها و بارها قیام کردند. اما پیداست که این قیام‌ها راه به جایی نمی‌برد و سرانجام مردم به پرداخت جزیه و خراج تن درمی‌دادند، یا اسلام می‌پذیرفتند.

مهمان‌نوازی اجباری

جنگجویان مسلمان، در همه‌حال ناگزیر بودند هم برای خود و هم برای چارپایان خود مکان اقامت و استراحت درنظر گیرند و هم در اندیشهٔ آب و خوراک و علوفه باشند. تردید نیست

که همهٔ این نیازمندی‌ها را مردم شکست‌خوردهٔ شهرها به‌عهده می‌گرفتند: آذوقه‌هاشان بی‌درنگ مصادره می‌شد، کشتزارها، چراگاه چارپایان و خانه‌های بزرگِ مرفه، استراحتگاه سربازان می‌گردید.

با این‌همه، در کنار همهٔ ستم‌ها که نسبت به مردم شکست‌خورده روا می‌داشتند، بارها ملاحظه می‌شود که جانب حرمت انسانی را که اسلام توصیه می‌کرده فرو نمی‌گذاشتند و در همان چارچوب «رابطهٔ غالب و مغلوب» به‌نوعی عدالت و مراعات پیمان پایبند بودند.

سپاهیان اسلام، پس از درنوردیدن کوه و دشت و جنگ با مردم شهر، به استراحت و خوراک شایسته نیازمند بودند. بدیهی‌ست که در بیش‌تر مواقع از خانه‌ها و خوراک مردم استفاده می‌کردند. اما این کارگاه نظامی می‌یافت و در پیمان‌نامه‌ها وارد می‌گردید تا از حد متعادل درنگذرد. حمید بن زَنجویه (د ۲۵۱ ق.) در کتاب *اموال* (ص ۳۶۹ــ۳۷۰) اشاره می‌کند که هنگام فتح شهرهای سواد، عمر با مردم شرط کرد که علاوه بر پرداخت جزیه، لازم است که مسلمانان را سه روز (یا یک روز و یک شب، یا یک شب... برحسب روایات) مهمان کنند. اما مسلمانان گاه بی‌موقع به خانه‌های مردم می‌رفتند و ایشان بانگ می‌زدند «شباشبا» (شب‌هنگام بیایید). همین مردم، از دست سپاهیانی که خوراک بره و مرغ می‌طلبیدند، به عمر شکایت بردند (همان‌جا).

این شیوهٔ مهمانی، گویا پیوسته برقرار بوده و در سراسر ایران رواج یافته بوده است و قم، برخلاف نظر فرای (زرین، ۸۶) که اعراب در خانه‌های روستایی‌اش ساکن شدند، نخستین جا نبود (*تاریخ قم*، ۲۴۴). شهر اصفهان نیز به این درد گرفتار آمده بود. در صلح‌نامهٔ آن شهر آمده است که «... تا جزیه می‌دهید، در امان‌اید؛ نیز بر شماست که مسلمانان را راه بنمایید... و ایشان را در شبانه‌روز میزبانی کنید و مرد [عرب] پیاده را تا یک منزل سوار کنید...» (ابونعیم، ۴۷/۱، فارسی ۱۳۹). چند دهه پس از آن، قتیبه پس از فتح سمرقند، با مردم شرط می‌کند که سه روز مسلمانان را مهمان کنند. پس از آن، سمرقندیان دریافتند که قتیبه، سپاهیان خود را به نیرنگ وارد شهر کرده، در خانه‌ها ساکن ساخته و دیگر قصد خروج ندارد. شکایت مردم به عمر بن عبدالعزیز و آمدن نمایندهٔ او هم‌دردی را درمان نکرد (بلاذری، ۴۱۱، فارسی، ۱۷۶).

قتیبه، چون برای بار چهارم، بخارا را گشود، به سیاست همخانه‌سازی عرب و عجم ادامه داد، اما این‌بار بهانهٔ او مسلمان‌ساختن مردم بود. از این رو «اهل بخارا را فرمود که یک نیمه از خانه‌های خود را به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان باخبر باشند تا به

ضرورت مسلمان باشند. بدین‌طریق مسلمانی آشکار کرد» (نرشخی، ۶۶). این روایت که در نوع خود منحصر به‌فرد است، اگر ساختگی نباشد، بر حیله‌گری قتیبه دلالت دارد (همچنان که با سمرقندیان حیله کرد) و نه بر میل او به مسلمانی مردم، زیرا در آن هنگام، حاکمان اموی ترجیح می‌دادند مردم ذمی بمانند و جزیه بپردازند. وی در سال ۹۴ ق. در درون حصار بخارا یک مسجد جامع ساخت و اعلام کرد که هرکس به نماز آدینه آید، دو درم بگیرد. اما کسی جز «درویشان» به نماز نرفت (همانجا). در روایت دیگر (همو، ۴۳) آمده است که چون قتیبه خواست که مردم خانه‌ها و اموال خویش را با عربان تقسیم کنند، مردم همه‌چیز را رها کرده در بیرون بخارا، ۷۰۰ کوشک زیبا برای خود ساختند. از این کوشک‌ها، چندتایی تا زمان نرشخی باقی بود و «آن‌جا مغان باشیده‌اند و آتشخانه‌های ایشان در آن‌جا بسیار است». باز نرشخی (ص ۷۳) از محل اعراب در درون شهر خبر می‌دهد: در شهر کوشک‌ها بود پراکنده؛ از «در عطاران... تا در حصار، و از آن‌جا تا به در نون، مر رَبیعه و مُضَر را داده بود و باقی، اهل یمن را.» احتمالاً بخشی از همین عرب‌ها بودند که نزدیک دروازهٔ کبریه (=گبریه) ــ که در قرن ۳ ق. گورستان شده بود ــ مسکن داشتند (همو، ۷۴).

در صلح‌نامهٔ مرو شاهجان، برای این مهمانی اجباری زمانی تعیین نشده، بلکه آمده است که مردم باید مسلمانان را در خانه‌های خویش بپذیرند و خراج را هم خود گردآوری کرده یکجا به امیر عرب بپردازند (بلاذری، ۳۹۷، فارسی ۱۶۱؛ قس: فرای، زرین، ۸۴)؛ اما در اشروسنه، مردم به‌سختی از همسایگی با اعراب خودداری کردند (یعقوبی، *بلدان*، ص ۲۹۴، فارسی، ۷۰).

سکونت دائم

در ذهن جنگجویان نخستین که البته برای تملک سرزمین‌های ایرانی آمده بودند، شاید هنوز اندیشهٔ مهاجرت و زیستن در شهرهای ایران نقش نبسته بود. احتمالاً گروهی که در سرزمین خود مایه و پشتوانه‌ای نداشتند، ترجیح دادند ناحیه‌ای آبادان یافته همانجا در گشادگی و سروری به زندگی ادامه دهند. اما این هنوز با موج مهاجرت‌هایی که بلافاصله پس از فتوحات رخ داد تفاوت دارد. این کار، با جایگزین‌کردن دسته‌های نسبتاً مهم عرب در شهرها آغاز شد. مثلاً هَرْثمه در زمان عمر، حد و مرز خانه‌های موصل را معین کرد و تازیان را در آن‌ها منزل داد (بلاذری، ۳۲۷، فارسی، ۹۰)، همو شهر حدیثه را نزدیک موصل، برای تازیان بنا نهاد (همو، ۳۲۸، فارسی، ۹۱). در خلافت عثمان و سپس امام علی(ع)، اشعث بن قیس

«گروهی از اهل عطا و دیوان» را به آذربایجان آورده (عمدتاً در اردبیل) همانجا ساکن ساخت و فرمانشان داد که مردم را به اسلام فراخوانند (**بلاذری**، ۳۲۴، فارسی، ۸۷؛ قس: کسروی، ۱۲۹). همین‌که این گروه‌ها استقرار یافتند، عشیره‌های عرب از کوفه و بصره و شام، به آن‌سو شتافتند و هرچه توانستند، گرفتند، حتی گاه زمین‌های فارسیان را به پول، می‌خریدند (همانجا). توجه به آذربایجان، علی‌رغم ناهمسانی با سرزمین‌های عرب، بسیار شدید بود، چندان که می‌توان گفت هیچ ناحیه‌ای بیش از آذربایجان، پذیرای مهاجرین عرب نبوده است. قبائل عرب، به‌حدی فزونی یافته بودند که احتمالاً بر سر ملک و آب، با یکدیگر به جنگ برمی‌خاستند. در زمان عبدالملک تنها از قبیلهٔ تغلب، ۲ هزارتن در آن‌جا می‌زیست (**اغانی**، ۲۰۵/۱۲، قس: کسروی، ص ۱۲۹).

کار اسکان عرب‌ها، در سراسر ایران، و در سراسر قرن نخست ادامه یافت. در سال ۴۵ ق. اُمَیر بن احمر نخستین کس بود که عرب‌ها را در درون شهر مرو جا داد (**بلاذری**، ۴۰۰، فارسی، ۱۶۴). در سال ۵۱ ق.، زیاد، ۵۰ هزارتن از اعراب بصره و کوفه را با زن و فرزند روانهٔ خراسان کرد. ربیع بن زیاد که رهبری این جماعت را به‌عهده داشت، نخست آنان را در «پایینِ رود» (و نه داخل شهر) مسکن داد (همو، ۴۰۰، فارسی، ۱۶۵؛ قس: فرای، **تاریخ**، ۳۰). فرای تعداد کل این گروه را (۵۰ هزار، باضافهٔ خانواده‌ها) ۲۰۰ هزارتن برآورد می‌کند. کوچ بزرگ‌سال ۶۴ ق. نیز گروه عظیمی را به‌سوی خراسان کشانید (فرای، **تاریخ**، ۳۱). این موج بیش‌تر از قبائل تمیم، ربیعه، مُضَر، طی، أزْد، بکر بن وائل تشکیل می‌شد (برای منابع ن.ک: اشپولر، ۴۷۷/۱).

در پایان قرن نخست (سال ۹۶ ق. تاریخ قتل قتیبه)، به گفتهٔ بلاذری (ص ۴۱۲-۴۱۳، فارسی، ۱۷۸)، ۴۰ هزارتن از جنگجویان بصره، ۷ هزار تن از کوفه، و ۷ هزارتن از موالی در خراسان بودند. اندکی پیش از بلاذری، ابن اعثم (د حدود ۳۱۴ ق.) عدد ۴۰ هزار را تأیید کرده می‌نویسد، از آن جمله ۱۰ هزارتن از بنوتمیم، ۱۰ هزارتن از أزْد، و ۴ هزارتن از عبدالقیس بودند. (**فتوح**، ۲۶۸/۷). ابن اثیر (۱۵/۵) فهرست بالا را به این گونه تجزیه و تکمیل کرده است: اهل بصره و عالیه، ۹ هزارتن، بکر، ۷ هزارتن، تمیم، ۱۰ هزارتن، عبدالقیس، ۴ هزارتن، أزد، ۱۰ هزارتن، اهل کوفه، ۷ هزارتن، موالی، ۷ هزارتن. پیداست که در این سیاهه، عدد ۴۰ هزار از گزارشی رسمی (مثلاً دیوان) استخراج شده و بعدها اهل کوفه و موالی به آن افزوده شده است.

در این میان، وضعیت موالی بسیار جالب توجه است. ایشان برحسب حال، گاه عرب و

گاه عجم بودند. سرکردهٔ این گروه از موالی که حَیّان نَبَطی نام داشت، همین که دید سرکردهٔ شورشیان عرب حاضر است در مقابل کمک نظامی، زمین‌های شرق رود بلخ را به وی واگذارد، به ایرانیان گفت: «این‌ها برای دین نمی‌جنگند، بگذارید یکدیگر را بکشند» (همان‌جا). این حیان، به‌هیچ‌وجه «نبطی» (که در اصطلاح مورخان گذشته بر آرامی‌های بین‌النهرین اطلاق می‌شد) نبود. ابن اعثم (۲۹۱/۷) تصریح می‌کند که او دیلمی (و مولای مصقلهٔ شیبانی) بود و هنگام مذاکرات مفصل با اسپهبد طبرستان، نیازی به مترجم نداشت.

موضوع جمعیت عرب‌نژاد خراسان را صالح سعید آغا مورد بررسی دقیق قرار داده است (Agha, S. S., "The Arab Population in Ḫurasān during the Umayyad Period", in *Arabica* 46/2 (1999) pp. 211–229).

مراد از این بحث آن است که نخست تعداد مردان جنگی عرب‌نژاد در خراسان به‌دقت تعیین گردد تا پس از آن بتوان گفت که آیا قیام عباسیان بیش‌تر رنگ عربی داشته یا رنگ ایرانی. زیرا در این باره، نظرها متفاوت است. بیش‌تر خاورشناسان نسل گذشته چون فان فلوتن[1] و ویلهوزن[2] ایرانیان را مایهٔ اصلی جنبش عباسی و ناچار آن جنبش را ایرانی می‌پنداشتند، برخلاف بسیاری از معاصران چون د. دنت[3]، یا از پژوهشگران عرب چون عمر فروخ (Agha، 311، حاشیه). نتیجهٔ این پژوهش به آن‌جا می‌انجامد که تعداد مردان جنگی عرب (= المقاتلة) به اضافهٔ کسانی که به امور مختلف سپاه می‌پرداختند (مأموران دیوانی، دینی، بازرگانی و...) در نهایت به ۱۷۵ هزار نفر می‌رسید و این تعداد ظاهراً برای عربی‌سازی جنبش عباسی کافی نبوده است.

این پژوهش، البته به خراسان و جنگجویان آن منحصر است. اما اعدادی که در آن عرضه شده این سود را دارد که به قیاس آن‌ها، می‌توان اندیشه‌ای هرچند مبهم از دیگر نقاط ایران نیز به‌دست آورد. در برخی نقاط استراتژیک هم می‌توان اثر عرب‌ها را یافت: پادگانی که از دوران ساسانی برای مقابله با هجوم دیلمیان ساخته بودند، در زمان اموی نیز به‌کار خود ادامه داد. پادگان عمده‌ای در اردبیل (مرکز آذربایجان) و احتمالاً پادگان‌های دیگری در خراسان (به‌ویژه مرو) و سیستان... وجود داشت (ن.ک.: بلاذری، ۳۱۷، فارسی، ۸۰؛ قس: فرای، زرین، ص ۸۴). از سوی دیگر پیداست که به این تعداد نمی‌توان بسنده کرد، زیرا در

---

1. Van Vloten
2. Wellhausen
3. Daniel Dennett

مهاجرت‌هایی که به آن‌ها اشاره شد، و نیز در کار اسکان عرب‌ها در مناطق یا شهرها و دهکده‌های ایران همیشه سخن از جنگجویان نیست؛ از روایات، با همهٔ ابهامی که گاه بر آن‌ها حکمفرماست، غالباً چنین دریافت می‌شود که مراد، افراد و گروه‌ها و حتی قبیله‌های گوناگونی‌ست که به دلائل گوناگون به خاور زمین کوچیده‌اند و در پی زیستن در این سرزمین‌اند. ازجملهٔ این «غیرنظامیان»، می‌توان به آل سائب اشاره کرد که از بیم حجاج گریخته در حوالی قم مسکن گزیدند (**تاریخ قم**، ۲۶۵، قس: زرین‌کوب، **تاریخ**، ۳۷۱).

روابط

ویژگی دوران اموی در آن است که رابطهٔ عرب و عجم درِ آن هنگام، رابطهٔ غالب و مغلوب بود. پس از خونریزی‌های هول‌انگیز امیران عرب و چیرگی بر همهٔ شورش‌های خرد و کلان، هر مرد عرب، احساس مالکیت و فرمانروایی داشت. این احساس در همهٔ احوال انسانی جاری بود: اسلام دین عرب است و شکست‌خوردگان یا باید به دین فرمانروایان درآیند یا جزیه بپردازند؛ زبان عربی هم اصالت تاریخی دارد و هم زبان خداوند است و ایرانیان ناچاراند آن را بیاموزند؛ همهٔ امور اصلی حکومت، در دست پیروزمندان است و مردمان محلی باید به خدمتگزاری در این دستگاه بسنده کنند. نژاد نیز نقش اساسی داشت: هر مرد عرب، همین‌که از نام خانوار و عشیره و قبیلهٔ اصلی خود آگاهی داشت، می‌پنداشت از نژادی بس پاک و اصیل است و ناچار بر همهٔ عجمان سروری دارد. ماجرای ابن خازم که چندی بر خراسان حکم راند و سپس سر به شورش برداشت، بسیار پرمعنی است: هنگامی که وکیع ــ فرماندهی که ظاهراً تنها از مادر ایرانی بود ــ به خونخواهی برادرش، ابن خازم را می‌کشت (سال ۷۲ ق.)، وی بانگ برآورد که «سرور مُضَر را چه‌سان به خونخواهی برادر خود می‌کشی؟ آن گبر عجم به مشتی هستهٔ خرما هم نیرزد» (طبری، ۱۱۸۶/۳؛ بلاذری، ۴۰۵، فارسی، ۱۷۱). یا هنوز در پایان قرن ۱، عامل خراسان (جراح بن عبدالله) هیچگونه خوی آشتی نیافته بود و به خلیفه نامه نوشت که «مردم خراسان را جز شمشیر نشاید» (همو، ۴۱۵، فارسی، ۱۸۱).

تردید نیست که سرسختی و کینه‌توزی و ناسازگاری امویان با مردم ایران، و به‌خصوص خراسان، عمده‌ترین علت سقوطشان شد. تودهٔ مردم، از اشراف و دهقانان گرفته تا کشاورزان رنج‌دیده، دیگر تاب تحمل حقارت را از دست داده بودند و با همهٔ گرایشی که به اسلام داشتند، در عرب، به چشم غاصبی می‌نگریستند که باید رانده شود. این خشم

عمومی نسبت به عرب‌ها، در یکی از آخرین نامه‌هایی که واپسین والی اموی نصر بن سیار به دمشق فرستاد، به‌نیکی آشکار است. در بیت‌های ۲ و ۳ و ۴ این نامه که به شعر است، می‌گوید: ۲. دشمنانی شما را میان‌گیر کرده‌اند که نه نژاد درستی دارند نه دینی. ۳. اینان موالی شایسته‌ای هم نیستند. ۴. «هرکس از اصل دین ایشان مرا پرسش کند، [گویم:] دینشان آن است که عرب هلاک شود» (ابن اثیر، ۳۶۸/۵، سال ۱۲۹).

با این‌همه روابطی که رنگ انسانی و دوستی داشته، بی‌گمان فراوان بوده است، اما منابع ما بیش‌تر به مسائل جنگی، یا حادثه‌ای خاص اشاره می‌کنند و جانب روابط اجتماعی را غالباً فرومی‌نهند. در نمونه‌هایی که در این باره نقل می‌کنیم، رابطهٔ «غالب و مغلوبی» هیچگاه پنهان نمی‌ماند: طرخون که بر سمرقند حکم می‌راند، سپاه اسلام را یاری می‌دهد و حتی به فرماندهی نیز برگزیده می‌شود (بلاذری، ۴۰۸، فارسی، ۱۷۳ ـ ۱۷۴)، در سال ۸۷ ق. نیز همراه قتیبه به جنگ بیکند می‌رود (دربارهٔ ماجراهای او با قتیبه، ن.ک.: ابن اعثم، ۲۲۵/۷ ـ ۲۳۱)، و درعوض قتیبه به شهریار خوارزم یاری می‌دهد تا خوارزم را از کف برادرش خُرّزاد بیرون آورد (همو، ۴۱۰، فارسی، ۱۷۵؛ ابن اعثم، ۲۳۵/۷)؛ اهل بخارا همراه قتیبه به جنگ می‌روند (ابن اعثم، ۲۲۴/۷)؛ «ملوک خراسان» و همه اهل مرو و طالقان و فاریاب و بلخ و سرخس... همراه او با نیزک جنگ می‌کنند (همو، ۲۲۵/۷ ـ ۲۲۶)؛ مسلمه برادر خلیفه عبدالملک در جنگ‌های ارمنستان، چون انبوهِ خزران را دید، شهریاران جبال را که یار او و همراه او بودند پرسید: چه باید کرد» (همو، ۶۲/۸). مردم عادی نیز در این کشاکش‌ها شرکت داشتند: هنگامی که قتیبه به سمرقند حمله می‌کرد، [عرب‌ها] از خرد و بزرگ، از همهٔ شهرهای خراسان، و نیز مردم کوچه و بازار با چوب‌دستی و فلاخن به او پیوستند (همو، ۲۳۹/۷). در جنگ با غوزک شهریار سغد نیز گویا ایرانیان بسیاری شرکت داشتند، زیرا آن شهریار به قتیبه می‌گوید که «تو با برادران عجم من با من می‌جنگی (همو، ۲۴۲/۷). از جملهٔ زردشتیان، می‌توان به مردان شاه مجوسی، دهقان آذربایجان اشاره کرد که در جنگ علیه خزران، در سپاه ابن جراح بود و با اندرزهای خود موجب پیروزی او گردید (همو، ۳۹/۸). نیز بسیاری از شهریاران ایرانی که سر آشتی داشتند، می‌کوشیدند به گونه‌ای، رضایت خاطر امیران عرب را جلب کنند. به همین سبب بود که چنان که گذشت (ص ۲۰) شهریاران ماوراءالنهر به آن گرمی از قتیبه استقبال کردند. ابن اسفندیار (ص ۵۰۵) به دوستی قتیبه با اسپهبد طبرستان اشاره می‌کند. یکی از روایات بلاذری (۴۰۳، فارسی ۱۶۸) نشان می‌دهد که بانوان نیز با هم روابطی داشته‌اند. وی گوید، همسر سلم پسر زیاد بن

ابی‌سفیان، در سمرقند صاحب فرزندی می‌شود و برای جشن زایمان، زیورهای زن شهریار سغد را به عاریت می‌گیرد، اما هرگز پس نمی‌دهد. رابطهٔ غالب و مغلوب در این‌جا نیز حکمفرماست، اما چون به فریبکاری درآمیخته، ناچار کم‌زورتر است.

بی‌گمان زناشویی میان عرب و عجم (البته مرد عرب با زن ایرانی) سخت فراوان بود. منابع کم‌تر به این امر اشاره کرده‌اند، اما بارها از مردان دورگه‌ای نام برده‌اند که گاه به مقام‌های عالی دست می‌یافتند (مانند وَکیع، قاتل عبدالله بن خازم که به مادر ایرانی‌اش منتسب بود و ابن دورقیه خوانده می‌شد). حتی می‌دانیم که نصر بن سیار نیز زنی ایرانی داشت که مرزبانه خوانده می‌شد. وی زن را هنگام گریز از خراسان تا نزدیکی‌های سرخس نیز برد. اما آن‌جا، چون کار بر وی دشوار آمد، زن و دارایی‌های خود را همانجا رها کرد و گریخت (ابن مسکویه، ۲۸۸/۳؛ طبری، ۱۵۰۹/۴). از نمونه‌های دیگری که در این باره یافته‌ایم، می‌توان به چند مورد زیر اشاره کرد: حجاج بن یوسف که با عثمان بن مسعود سرهای رسیده از ماوراءالنهر را بررسی می‌کرد (ازجمله سرنیزک را؛ نام اشخاص بر قطعه‌ای نوشته و به گوششان بسته شده بود)، دید برادرزادهٔ نیزک، عثمان نام دارد. عثمان بن مسعود توضیح داد که چون «داماد» آن خانواده بوده، آن جوان نیز نام وی را بر خود نهاده بوده است (ابن اعثم، ۲۲۹/۷). خود قتیبه نیز شیفتهٔ همسر نیزک بود. پس از قتل او، از مرو کس نزد آن زن فرستاد و از او خواستگاری کرد. زن تقاضای او را نپذیرفت (همو، ۲۳۳/۷).

اینک ملاحظه می‌شود که روایات ما، پیوسته پیرامون فرماندهان و بزرگان می‌گردد.

تازیانِ ایران

در نخستین دهه‌های سدهٔ دوم ق. هنوز باید از ایران عرب‌ها سخن گفت، زیرا هنوز عنصر ایرانی، استقلال و سروری نیافته و هنوز عرب‌ها در مقام سپاه و قوم پیروز رفتار می‌کنند و ایرانیان در مقام تودهٔ شکست‌خورده. با این‌همه، شرکت عظیم ایرانیان در جنبش ابومسلم (بیش‌تر سپاهیان او به فارسی دری سخن می‌گفتند، ن.ک.: لازار در فرای، **تاریخ**، ۵۱۶) و پیروزی بر سپاهیان ستمگر اموی، البته بی‌درنگ دردی را دوا نمی‌کرد، اما نوعی شخصیت و خودباوری به عواطف سرخوردهٔ ایشان می‌دمید. از آن گذشته شرکت با اعراب در هدف واحد، حسّ برابری و همطرازی برمی‌انگیخت، به‌خصوص که شعار جنبش عباسی، دین حق، دین راستی و برابری و برادری بود و پیروزمندان این جنبش دشوار می‌توانستند مانند امویان، رابطهٔ غالب و مغلوب را حفظ کنند. پیداست که اوضاع بی‌درنگ تغییر نیافت و هنوز ایرانیان باید بیش از یک سده می‌پاییدند تا نخست حقوق برابری و سپس استقلال خود را به‌دست آورند.

مهمانان ناخوانده

با این‌همه، در دوران تازهٔ عباسی، در آن فضای نسبتاً آرام‌تر و روابط انسانی معقول‌تر، گمان می‌کنیم که امواج مهاجرت عرب‌ها برای زیستن در ایران، همچنان ادامه داشت. راست است که برخی برای شرکت در «غزوه»های دینی به دورترین مرزهای ماوراءالنهر (= ثغور) می‌رفتند، اما ظاهراً انگیزه‌های اجتماعی بیش‌تر بود. منابع ما، و به‌ویژه کتاب‌های فتوح از دورهٔ اموی، براساس اسناد دیوانی، گزارش‌هایی دربارهٔ تعداد

جنگجویان عرب به‌دست داده‌اند (چنان که گذشت)، اما از دوران عباسی چنین گزارش‌هایی به دست نرسیده و کسی از تعداد جنگجویان و مهاجران عرب به‌طور رسمی سخن نگفته است. درعوض، برخی از جهانگردان و جغرافی‌نویسان، هنگام گفت‌وگو دربارهٔ شهرهای گوناگون و مردمان و اوضاع اقتصادی و اجتماعی آن‌ها، به شهروندان عربِ هریک اشاره کرده‌اند. پیداست که این گزارش‌ها آنقدر دقیق نیستند که بتوان بی‌چون و چرا همه را پذیرفت، زیرا مسافری که زمانی کوتاه در شهر می‌ماند، ناچار به اطلاعاتی کلی که غالباً از این و آن شنیده بسنده می‌کند و همان را در کتاب خویش می‌نهد. اما همین اطلاعات کلی، اولاً همچنان که هست، پربهاست، و ثانیاً اگر از آن‌ها چشم بپوشیم دیگر هیچ مدرکی در دستمان باقی نمی‌ماند.

واکنش ایرانیان در برابر نورسیدگان عرب، ظاهراً دیگر مانند سال‌های نخست فتوحات نبود، دیگر مانند مردم قم، به اذان‌گفتن ایشان اعتراض نمی‌کردند و سنگ به سویشان نمی‌افکندند (**تاریخ قم**، ص‌ص ۲۶۲، ۲۵۴)، و یا مانند مردم مدائن و سیستان، آنان را «دیوان» (طبری، ۶۶۹/۲) یا «اهریمن» (**تاریخ سیستان**، ص ۸۲) نمی‌خواندند (قس: فرای، **تاریخ**، ۳۰)، بلکه می‌کوشیدند از بیمناکی و پرهیز بکاهند و به همزیستی برادرانه ــ اگر ممکن بود ــ رو آورند. یک صحنه در **تاریخ قم** (ص ۲۴۴) این پذیرش مسالمت‌آمیز را به نیکی نشان می‌دهد: در اواخر قرن ۱، دسته‌ای از اعراب به قم که هنوز زردشتی بود رو آورده در نزدیکی شهر چادر زدند. علی‌رغم برخی نگرانی‌ها، روابط همسایگی به خوشی ادامه یافت. در سال ۱۰۲ ق.، یزدانفادار، امیران عرب، احوص و عبدالله را به مهمانی نوروز فراخواند. رسم فارسیان آن بود که در نوروز به «کدوزدن و لهو و لعب و گوی بازی‌کردن مشغول باشند». عرب‌ها در چوگان‌بازی ایرانیان شرکت جستند (همان، ص ۲۴۸). بعدها، همین اعراب، در مقابل یورش غارتگران دیلمی، از زردشتیان قم پشتیبانی کردند.

نخستین هدف مهاجران، ناگزیر استان‌ها و شهرهایی بود که به سرزمین‌های عرب نزدیک‌تر بودند. خوزستان و کرمان و فارس و سپس جنوب خراسان به‌سرعت عرب‌نشین شدند. برخی سرزمین‌ها، چون سیستان و خراسان و قومس، به‌سبب بیابان‌های گسترده، امکان چادرنشینی و صحراگردی را نیز فراهم می‌آوردند، اما در سرزمین‌های سردسیر و کوهستانی، چاره‌ای جز خانه‌نشینی نبود.

بسیاری از این اعراب، از کرانه‌های جنوبی خلیج فارس (به‌خصوص بحرین) یا از بصره فرا می‌رسیدند. در سیستان و شرق خراسان قبائل بکر و تمیم و سپس اَزْد کثرت داشتند، در

مغرب خراسان و حدود قومس، اکثریت با قیسیان بود. طی قرن سوم نیز گویی این حالت نه‌تنها تغییر نیافته بود که بر تعداد عربان افزوده شده بود.

برای سدهٔ ۳ـ۴ ق. فهرست گونه‌ای که می‌توان از یعقوبی استخراج کرد، سند یگانه‌ای به‌شمار می‌آید. این فهرست را می‌توان در درجهٔ اول به کمک استخری و ابن حوقل و سپس منابع دیگر تا حدی تکمیل کرد (فهرست زیر، برحسب ترتیب *البلدان* نگاشته شده و شماره‌های بی‌مرجع، به همین کتاب، نخست عربی و سپس ترجمهٔ فارسی اشاره دارد):

صیمره (= سیمره)، آمیخته‌ای از عرب و عجم، (فارس و کرد) (ص ۲۷۰، فارسی، ۴۴).

حلوان، آمیخته‌ای از عرب و عجم (فارس و کرد) (ص ۲۷۰، فارسی، ۴۵).

دینور، آمیخته‌ای از عرب و عجم (فارس و کرد) (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۵).

زنجان، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۶).

قزوین، آمیخته‌ای از عرب و عجم (همانجا).

آذربایجان، آمیخته‌ای از عجم‌های کهن آذریه و جاودانیه، اما پس از مرگ بابک خرمدین، عرب‌ها در بذ مسکن گزیدند (ص ۲۷۲، فارسی ۴۶ـ۴۷). یعقوبی در جای دیگر (تاریخ، ۴۴۶/۲ بریل) می‌نویسد که والی آذربایجان در زمان خلیفه منصور (۱۵۸ ق.) قبائل یمنی را از بصره به آن‌جا برد، روّاد بن مثنی را در تبریز تا نواحی بذ، مُرّ بن علی را در نریز (نزدیک اردبیل)، هَمْدانی را در میانه جای داد (قس: کسروی، ۱۲۹؛ فرای، زرین، ۱۲۹ـ۱۳۰).

دینور، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۲۷۱، فارسی، ۴۵).

کرج (بین همدان و بروجرد) دهکده‌ای بیش نبود که ابودلف عجلی‌آباد ساخت. از عرب‌ها، خاندان ابودلف و کسانی که به ایشان پیوسته‌اند، در آن‌جا مسکن دارند و بقیه فارس‌اند (ص ۲۷۳، فارسی، ۴۸).

قم، اعرابی از قبائل مِذحَج و اشعریه (هر دو یمنی)، گروهی از موالی و نیز عجم‌های کهن در آن ساکن‌اند (ص ۲۷۴، فارسی، ۴۹). اما اصطخری (ص ۲۰۱، فارسی، ۱۶۶) می‌افزاید که مردم قم همه آیین شیعه دارند و اصلشان بیش‌تر عرب است (نیز ن.ک.: ابن حوقل، ص ۳۶۱؛ *تاریخ قم*، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۸...، نیز اشپولر، ۱/ ۴۴۱).

اصفهان، بیش‌تر مردم آن، عجم و دهقانان نژاده‌اند، قومی از عرب کوفه و بصره، و نیز از قبائل ثقیف و تمیم و بنی‌ضَبّه و خُزاعه و بنی‌حنیفه و بنی عبدالقیس و دیگران آن‌جا مسکن دارند (ص ۲۷۴، فارسی، ۵۰). بلاذری (۳۱۰، فارسی، ۷۳) می‌افزاید، از زمانی که هُذَیل عَنبری در زمان مروان دوم والی اصفهان شد، عنبریان به اصفهان رو آوردند.

جَرْم‌قاسان و سردقاسان (گرمسیر و سردسیر کاشان)، در آن‌جا قومی از قبیلهٔ هَمْدانِ یمن ساکن‌اند (ص ۲۷۵، فارسی، ۵۰).

ری، مخلوطی از عرب و عجم، اما عرب آن کم‌تر است (ص ۲۷۶، فارسی، ۵۱).

طوس، گروهی از قبیلهٔ طی در آن ساکن‌اند (ص ۲۷۷، فارسی، ۵۳).

نیشاپور، مردم آن آمیخته‌ای از عرب و عجم‌اند (ص ۲۷۸، فارسی ۵۴).

مرو، قومی از اَزْد و تمیم در کنار دهقانان نژاده زندگی می‌کنند (ص ۲۷۹، فارسی ۵۵).

پوشنگ، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۲۸۰، فارسی، ۵۶).

سیستان، مردم آن عجم‌اند، اما بیش‌تر ادعا می‌کنند که از حِمْیَریان یمن‌اند (ص ۲۸۱، فارسی، ۵۶؛ نیز اصطخری، ص ۱۴۱).

بخارا، آمیخته‌ای از عرب و عجم (ص ۳۱۲، فارسی، ۶۹). نرشخی (ص ۷۳) اشاره می‌کند که قتیبه، نیمی از خانه‌ها و املاک مردم شهر را به مسلمانان (عرب) داد. اما در زمان خود او (د ۳۴۸ ق.) دیگر اثری از اعراب در شهر دیده نمی‌شود.

خراسان، به‌طور عام، قومی از اعراب مُضَر و ربیعه و دیگر طوایف یمنی در آن پراکنده‌اند (ص ۲۹۴، فارسی، ۷۰).

در خراسان و جوزجان، به حضور قبائل طی و اَزْد و تمیم (قس: مرو) نیز اشاره شده (ن.ک.: اشپولر، ۴۴۱/۱)؛ در هرات نیز «تازیان‌اند بسیار» (*حدودالعالم*، ص ۲۹۶).

یعقوبی، دربارهٔ دیگر شهرهای ایران، سخنی که به حضور عرب‌ها اشارت داشته باشد، نمی‌گوید. اما اصطخری چندین نکتهٔ تازه در این باره عرضه می‌کند:

مردم خوزستان ظاهراً آمیخته‌ای از عرب و عجم‌اند و زیِّ ایشان زیِّ اهل عراق است» (ص ۹۱، فارسی، ۹۱)؛ در دیار «کرمان تا حدود سیستان و تا حد پارس» همه راه زنند «و مردم نحیف و گندم‌گونه باشند. گویند اصل ایشان از عرب است» (ص ۱۶۴، فارسی، ۱۴۸؛ ابن حوقل، ۳۰۹ــ۳۱۰) اما به گزارش مقدسی، در سال ۳۷۵ ق.، ماهان در نزدیکی کرمان، «شهر عرب» است (*تقاسیم*، ۴۶۲). اطلاعاتی که اصطخری دربارهٔ فارس داده، گسترده‌تر است. هنگام بحث دربارهٔ طبقات مردم، به طایفه‌های بزرگ و معتبری اشاره می‌کند که برخی با وجود نام‌های عربی (آل عماره، آل بوزُهَیر...) عجم‌اند، اما آل حنظله (شاخه‌ای از تمیم) در اصطخر بودند و در زمان امویان ثروت و اعتباری داشتند (ص ۱۴۲، فارسی، ۱۲۳). اشراف‌زادگانی که «اهل بیوت» بودند، بیش‌تر ایرانی (مانند آل مرزبان بن زادیه) و برخی عرب (چون آل صفیّه از تیره‌های باهله) بودند. این اشراف «عمل دیوان‌ها، میراث دارند» (ص ۱۴۷، فارسی، ۱۲۹).

«زُم»های فارس (به‌معنی زیستگاه، نشستگاه یا محلهٔ قبیله، یا خود قبیله)[1] متعدد و گسترده بودند و اصطخری (ص ۱۱۵، فارسی ۱۰۳) و به تقلید از او ابن حوقل (ص ۲۶۴) از ۵ زم اصلی نام برده‌اند که هریک بر ۵۰۰ هزار خانوار شامل‌اند. همه نام‌های فارسی دارند اما برخی به یک رئیس که نامش عربی است منسوب‌اند: جیلویه (یازم الرمیجان)، زم احمد بن لیث (یا لواجان)، زم حسین بن صالح (یا زم دیوان)، زم شهریار (یا مارنجان که قبائلی کرد، یعنی چادرنشین‌اند در حوالی اصفهان)، زم احمد بن الحسن (یا کاریان که همان زم اردشیر باشد). در هر دو منبع آمده است که «گویند اصل ایشان از عرب است» (اصطخری، ۱۱۵، فارسی ۹۶_۱۰۴؛ ابن حوقل، ۲۶۵).

ابن حوقل به همین مناسبت از «احیاء» (عشایر) کرد فارس (مراد ظاهراً چادرنشین است نه نژاد کرد) نام می‌برد که از شمار بیرون‌اند و تنها در طریق دیوان باید آن‌ها را شمارش کرد؛ بیش از ۵۰۰ هزار چادر مویی دارند و به شیوهٔ عرب‌ها به گرمسیر و سردسیر کوچ می‌کنند (ص ۲۶۵). وی به ۳۱ خانوار بزرگ اشاره کرده که نام همهٔ آن‌ها، به‌جز دو سه تا، فارسی است، با این‌همه می‌افزاید که ابن دُرَید (که بسیار موثق است) بیش‌تر آن‌ها را عرب و از نژاد کرد بن... عامر پنداشته است (ص ۲۷۰_۲۷۱). اما نظر ابن درید، به‌سبب تعصب خاصی که نسبت به عرب داشته، شایستهٔ اعتماد نیست. او دیلمیان را هم فرزندان بنی‌ضبّه می‌پنداشته (همو، ص ۳۷۶).

اصطخری و ابن حوقل، در بخش‌های دیگر، کم‌تر از بخش فارس به احوال و نژاد مردم پرداخته‌اند. با این‌همه چند اطلاع مفید به‌دست داده‌اند: در خراسان، به دو سه شهر عرب‌نشین اشاره کرده‌اند: وازار (ابن حوقل: ویذار) و کثیر در استان سمرقند که قومی از بکر بن وائل معروف به سباعیّه در آن‌ها ساکن‌اند. ایشان در آغاز بسیار ثروتمند بودند و در سمرقند، کشتزارها و مهمانسراها داشتند (اصطخری، ۳۲۳، فارسی، ۲۵۳؛ ابن حوقل، ص ۴۴۹). ابن حوقل در قرن ۴ ق. بازماندگانی از ایشان را دیده و به‌نیکی اخلاق ستوده است.

---

۱. این کلمه که گاه در منابع به‌صورت «رم» آمده، پیوسته با کردها رابطه پیدا می‌کند و شاید به‌معنی زیستگاه‌های تابستانی و زمستانی عشیره‌ای باشد که در حوزه‌ای معین و محدود به دو دسته اختصاص می‌یافت. کلمه، سپس، علاوه بر زیستگاه، بر چادرِ بزرگ یا مجموعهٔ چند چادر، و آنگاه بر خود قبیله نیز اطلاق شد. بنابراین هرگاه از زم سخن می‌گویند، واحدهای خانواری نسبتاً بزرگی را اراده می‌کنند که به نام رئیس خود شهرت می‌یافتند. منصوری در تعلیقات *اشکال العالم* جیهانی (۲۱۴_۲۱۶) به‌تفصیل دربارهٔ معنای کردی زم بحث کرده است. براساس گزارش‌های منابع، میلیون‌ها کرد در فارسی و خوزستان و دیگر جای‌های ایران می‌زیسته‌اند. چون این حجم عظیم، آن‌هم در خارج از مناطق سنتی کردنشین معقول نمی‌نماید، پژوهشگران عموماً کرد را به‌معنی چادرنشین پنداشته‌اند.

جالب آن‌که حتی گروهی از مسیحیان عرب هم از عراق به سمرقند آمده در شهر شاوزار که بسیار خوش آب‌وهوا و دور از هیاهو بود، مسکن گزیده بودند و یک کلیسا و خانه‌هایی زیبا (قلایات) برای اسقفان خود ساخته بودند (ابن حوقل، ۴۹۸).

با این گزارش‌ها، ما اینک در قرن‌های ۳ و ۴ قرار داریم. در این هنگام دیگر، ایرانیان چندین دولت مستقل و نیم‌مستقل، و چند جنبش بزرگ ملی / دینی / اجتماعی / اقتصادی به خود دیده‌اند و دیگر در برابر عرب‌هایی که از ریشهٔ خود بریده‌اند، سر تسلیم فرود نمی‌آورند، به‌خصوص که این تازیان با شکل‌های گونه‌گون زندگی ایرانی خو گرفته‌اند و برحسب توانایی و استعداد خویش، به کار می‌پردازند. در سال ۲۶۰ ق. تعدادی از بزرگان ثروتمند عراق در شهر بخارا، در کنار ایرانیان می‌زیستند و مقامی جز شهروند ــ اما محترم ــ نداشتند، زیرا مثلاً می‌بینیم که این اشراف عرب، به همراهی بزرگان ایرانی به استقبال اسماعیل سامانی می‌شتابند (نرشخی، ص ۱۰۸).

با این‌همه، هنوز بودند عربانی که با نوعی استقلال (به‌نام خود و نه خلیفه) بر برخی از مناطق حکم می‌راندند و این حال ظاهراً در آذربایجان بیش‌تر از جاهای دیگر بود: محمد بن بعیث ــ نیز فرزندان و پسرانش ــ مرند و بخش گسترده‌ای از مناطق اطراف آن را سرزمین موروثی خویش می‌پنداشتند. وی قلعه‌ای به‌نام شاهی داشت که زمین‌های متعلق به آن، دو فرسنگ بود. قلعهٔ دیگر او، تبریز نام داشت (طبری، ۱۸۸۱/۵، حوادث ۲۲۰ ق.) این محمد که گویا در آغاز با بابک خرم‌دین نیز دوست بود، در سال ۲۳۴ ق. از چنگ معتصم گریخت و در قلعهٔ خود در مرند پناه گرفت. طبری در این‌جا (۱۹۴۰/۵) قلعهٔ دوم او را یکدر (یک‌در) خوانده گوید در وسط دریاچهٔ اورمیه قرار داشت. وی چندان نیرومند بود که خواست در مقابل سپاه خلیفه و والی آذربایجان ایستادگی کند.

در همین روزگار ابوالهیجاء بن روّاد، بر اهر و زرقان حکم می‌راند (ابن حوقل، ۳۳۶)، و «از تبریز تا اشنهٔ آذریه و همهٔ اطراف آن، در دست آل رُدَینی از عرب بود... که اکنون همه نابود شده‌اند» (همو، ۳۳۷). اما ابن حوقل، در زمان خود شروانشاه محمد أزدی (از قبیلهٔ ازد) را در کوهستان‌های آذربایجان دیده که شاه لایجان بود، سرزمینی بزرگ داشت و لایجانشاه خوانده می‌شد (ص ۳۴۸). از سوی دیگر بسیاری از عرب‌ها، به شیوهٔ بدوی خویش می‌زیستند، و پرورش چارپا، جنبهٔ اصلی زندگی اقتصادی‌شان را تشکیل می‌داد. در نیمهٔ دوم قرن ۴ ق.، حدود ۲۰ هزارتن عرب در بیابان‌های گوزگانان (جوزجان)، به پرورش گوسفند و شتر اشتغال داشتند و «این عرب توانگرترند از همهٔ عرب که اندر خراسان‌اند.

پراکنده به هرجایی» (*حدودالعالم*، ص ۳۱۰). جالب آن که امیر این اعراب، از مرکز حکومت گوزگانان تعیین می‌شد و هم او بود که از اعراب مالیات می‌ستاند (همانجا). مینورسکی حوزهٔ پراکندگی ایشان را میان اندخوی و ساحل آمودریا می‌داند که امروز ترکمن‌نشین است. ابن حوقل (ص ۳۳۲) این گروه گله‌دار را کرد خوانده؛ اما او کوفج کرمان را نیز کرد نامیده. پیداست که مراد از کرد، همانا صحرانشینان است نه نژادی خاص (همانجا، حاشیهٔ ۶۸). اعرابی که در سپاه سلطان محمود به‌کار گرفته شده بودند، از همین قبائل بوده‌اند (همو). سرکردهٔ این سپاه عرب، مردی به‌نام عبدالله الطائی العربی بود که در جنگ سال ۳۹۸ ق.، از قلب سپاه پاسداری می‌کرد. همو در ۴۰۸ ق. در نبرد خوارزم ظاهر می‌شود (باسورث، *غزنویان*، ص ۱۱۰). در آغاز قرن ۵ ق. نیز همین اعراب در سپاه مسعود استخدام شده بودند. تک‌تازان آنان را «دیوسواران» می‌خواندند و به همین سبب گاه از آنان به‌عنوان پیک تیزرو سواره استفاده می‌شد (بیهقی، ۴۲، ۶۹۲ سال ۴۲۱). در فهرست سپاهیانی که قرار بود سلطان مسعود به کرمان اعزام کند (سال ۴۲۵ ق.) هزار «کرد و عرب» وارد شده است (همو، ص ۴۵۶). در سال ۴۲۶ ق. که مسعود به گرگان رفت، ملاحظه کرد که عمدهٔ سپاه بوکالیجار را ۴ هزار عرب تشکیل می‌دهد. این گروه به‌عنوان سپاه کمکی (= مستأنفه) به لشکر مسعود پیوستند (همو، ص‌ص ۶۷۴، ۶۷۶). بیهقی تأکید می‌کند که «اینک بقایای ایشان است در این‌جا».

در سال ۴۲۷ ق. که مسعود به جنگ ترکمن‌ها می‌رفت، دستور داد «برادر بوالحسن عراقی با همهٔ لشکر کرد و عرب به هرات باشد» (همو، ص ۷۲۰). چندی بعد این بوالحسن عراقی که هم دبیر بود و هم سالار کرد و عرب، عازم هرات شد (همو، ص ۷۲۳). اما این «عراقیک» در هرات به عیاشی می‌پردازد و کار سپاه بی‌سامان می‌گردد (همو، ص ۷۴۰)، و در ۴۲۸ ق. این «دبیر معزول از سالاری کرد و عرب» به درگاه می‌آید و به شفاعت بونصر مشکان از خشم سلطان نجات می‌یابد (همو، ص ۷۴۲). در ۴۳۱ ق.، بوبکر حاجب، رهبری لشکر کرد و عرب را از هرات به‌عهده گرفت (همو، ص ۹۳۴). این لشکر، در جنگ دندانقان (همان سال) با مزدوران دیگر پا به فرار نهادند (همو، ص ۹۵۵).

بولیت[1] که دربارهٔ نیشاپور و خانوارهای اعیان آن تحقیق کرده، به نقل از فارسی و حاکم («تاریخ نیشابور»، برگ ۴۹/۱، ۹۷/۲؛ برگ ۶۶، چاپ عکسی فرای) می‌نویسد که گروهی از

---

1. Bulliet

اعراب در اطراف نیشاپور مسکن گزیده بودند: در اُستوا (شمال غربی نیشاپور)، نیز در بُشت (جنوب غربی شهر) در صحرا. این منطقه، سرانجام به «عربستان خراسان» مشهور شد (بولیت، ص 16).

خانواده‌های اشرافی نیشاپور در قرن ۴ ق. (مجموعاً ۲۱ خانواده در بولیت) گاه تبارنامهٔ عربی آشکاری دارند، گاه تبار ایرانی، و گاه به زحمت، خود را به یک تبار عربی پیوند داده‌اند. این عربی گرایی، به‌نظر مؤلف (ص 17) تنها از نظر دینی قابل بهره‌برداری بود.



در جست‌وجوی فارسیان

طی سده‌های ۱ ـ۳ ق.، یافتن توده‌های بزرگ ایرانی ـ‌که به فارسی یا یکی از لهجه‌های فارسی سخن می‌گویند، چندان آسان نیست. نخست باید آنان را در مقابل سپاه کوبنده و تیزپای عرب یافت که یا از جان و مال خود دفاع می‌کنند و کشته می‌شوند، یا تن به خاری می‌دهند و جزیه و خراج می‌پردازند، یا پس از چندی سر به شورش برمی‌دارند و بازکشته می‌شوند.

پس، همین‌که جنگ‌های نخستین آرام می‌گیرند، توده‌های عظیمی از ایرانیان را همراه عربان می‌یابیم؛ یا می‌بینیم که دسته‌هایی از آن‌ها، به امید کسب غنیمت و یا از ترس جان، به‌صورت سپاه پیاده و غالباً با ساز و برگ نامناسب با لشکر اسلام همگام شده‌اند، و یا می‌بینیم که به امید گرفتن انتقام از نخستین جنگجویان عرب، و به‌خصوص سربازان بنی‌امیه، و یا به آرزوی نوعی برابری با دیگر مسلمانان، به سپاه شورشیان پیوسته‌اند.

بیش‌تر کسانی که به دلایل سیاسی و مذهبی، یا در اثر بدرفتاری امویان سر به شورش برمی‌داشتند، سرانجام ناچار می‌شدند به مناطق جنوبی ایران بگریزند و به مبارزهٔ خود ادامه دهند. این گونه کشاکش‌ها که اساساً عربی بود و هیچ رابطه‌ای با ایرانیان نداشت، به درون مرزهای ایران انتقال می‌یافت و مردم را خواه‌ناخواه درگیر خود می‌کرد. بدین‌سان، استان‌های خوزستان و فارس و سیستان، از نخستین دهه‌های سدهٔ نخست، دستخوش آشوب‌هایی شد که سرکشان عرب مسلمان، از بین‌النهرین به ارمغان آورده بودند.

نخستین مردِ سرکش، احتمالاً حَسَکة بن عتاب است که در سال ۳۶ ق. با سپاه خوارج به سیستان پا نهاد و تا زرنگ پیش رفت و سپس به دست حاکم خلیفه امام علی(ع) کشته شد (بلاذری، ۳۹۵؛ اشپولر، ص ۳۱...). همین خوارج، اندکی بعد در شهر زور قدرت یافتند.

در سال ۶۸ ق. دو عرب دیگر، زبیر بن ماحوزی و قَطَرِی بن فجائه، گروه دیگری از خوارج را فراهم آوردند و با مهلب اَزدی، حاکم خراسان به جنگ پرداختند. دامنهٔ این جنگ‌ها به فارس و خوزستان و سیستان و کرمان و حتی اصفهان کشیده شد. اما کسی که بیش از همه از این کشاکش‌ها زیان دید، مردم بی‌گناه ری بودند. ایشان که از ستم والیان اموی به تنگ آمده بودند، به هواداری از خوارج که به شهر رسیده بودند بر حاکم خود یزید شیبانی شوریده به قتلش رساندند. اما طی همان سال، بهای سنگینی بر این جسارت پرداختند، زیرا هنگامی که به سرکردگی فرخان در مقابل سپاه عرب ایستادند، به‌سختی شکست خوردند و همهٔ شهر و حومهٔ آن به تاراج رفت (ابن اثیر، ۲۸۵/۴، ۲۸۷). در اثنای همین جنگ‌ها بود که عبدالله بن زبیر (که سکه‌هایش در اصطخر و دارابگرد ـ سال ۶۳ ق. ـ پیدا شده) شورید و تا سال ۷۲ ق. مقاومت کرد. گروه دیگری از خوارج که از کرمان تا دارابگرد پیش رفته بودند، به کوه‌های خوزستان عقب نشستند.

قَطَرِی بن فُجائه نیز که از پیش سپاه حکومت می‌گریخت، خود را با همراهانش، به مازندران رسانید و پس از چند جنگ و گریز، کشته شد (۷۰ ق.). سال ۷۴ نیز رامهرمز صحنهٔ جنگ میان مهلب و دسته‌ای از خوارج بود.

دولت‌های اموی و عباسی هیچکدام نتوانستند ریشهٔ خوارج را از سیستان برکنند. ایشان تا دوران صفاریان باقی بودند و به‌نوعی تفاهم و همزیستی با ایرانیان دست یافته بودند.

در سال ۸۰ ق.، خوارج سیستان چندان خطرناک شده بودند که حجاج، یکی از عالی‌تبارترین مردان عرب، یعنی عبدالرحمن بن اشعث را حکومت سیستان داد و مأمور نبرد با خوارج کرد. اما یک سال بعد، عبدالرحمن سر به شورش برداشت و با سپاه عظیمی که از عرب و عجم تشکیل می‌شد به سوی عراق روان شد. نخستین نبرد او با حجاج در درون ایران، کنار رود دُجیل در حوالی شوشتر اتفاق افتاد. هنگامی که عبدالرحمن، پس از نخستین پیروزی بزرگ، به بصره وارد شد، انبوهی از موالی ناراضی به او پیوستند. در جنگ بزرگی که در دیر جماجم رخ داد و به شکست عبدالرحمن انجامید، ۲۰۰ هزار سپاهی با او همراه بود: نیمی عرب و نیمی از موالی (طبری، ۱۲۵۱/۴). در سال ۸۳ ق.، هنگامی که ابن اشعث گریزان، به سیستان بازگشت تا نزد هم‌پیمان قدیمش رتبیل (شهریار بودایی و کاملاً مستقل کابل) پناه گیرد، «عرب‌ها، سیستانی‌های وابسته به ایشان و سیستانی‌های بومی» که زینهار حجاج را باور نداشته و نزدیک زرنگ گرد آمده بودند تا باز عبدالرحمن رهبری‌شان کند، به ۶۰ هزارتن می‌رسیدند (طبری، ۱۲۶۰/۴؛ ابن اثیر، ۴۸۵/۴).

شناختن انگیزه‌ها، عواطف، نیازها و آرمان‌های این گروه از ایرانیان که آلودهٔ جنگ‌های بی‌پایان امیران و قبائل عرب می‌شدند، تقریباً ممکن نیست؛ کم‌تر اتفاق می‌افتد که روایتی در این باره نقل کرده باشند. اگر احیاناً روایتی هم نقل شده، بی‌گمان به طبقهٔ اشراف و اعیان فارسی، یا موالیِ ثروت و قدرت یافته مربوط است. از دوران ابن اشعث یک روایت به‌جا مانده که بسیار گویاست: هنگامی که سرکردگان سپاهِ ابن اشعث را نزد حجاج آوردند، وی به مأموران خود فرمود که «چون بزرگ ایشان را طلبیدم، فیروز را بیاورید». این فیروز که یک کنیه (ابوعثمان) و یک نام عربی (حُصَین) هم داشت، توانسته بود در سپاه ابن اشعث به عالی‌ترین درجات برسد. نخستین سؤال حجاج از او این بود: «ابوعثمان، چه شد که به گروه اینان (= گروه ابن اشعث) پیوستی؛ نه گوشت تو گوشت ایشان است و نه خون تو.» وی در پاسخ به سؤال حجاج ــ که پس از ۱۴۰۰ سال هنوز مطرح است گفت: «فتنه‌ای بود فراگیر؛ ما هم [خواه و ناخواه] در آن بودیم.» فیروز سخت ثروتمند بود و دلیر: چون دید حجاج حاضر نیست در مقابل میلیون‌ها درهم از قتلش چشم بپوشد، لب فروبست، شکنجه‌های سخت را تحمل کرد و مالی به او نداد؛ حتی حیله‌ای ساز کرد که وامداران او هم چیزی به حجاج ندهند (طبری، ۱۲۶۴/۴؛ ابن اثیر، ۴/۷ــ۴۸۶).

پاسخ مردی این چنین بلندپایه و دلیر، لاجرم از صداقت تهی نیست. وی، به امید حفظ ثروت خود و دست‌یافتن به مناصب عالی‌تر به ابن اشعث که قدرتی عظیم کسب کرده بود پیوست، وگرنه در پاسخ او نه از عواطف ایران‌دوستی و عرب‌ستیزی اثری هست و نه از دغدغهٔ اسلام و آرمان‌های آن. طی سالیان دراز، همین منش را نزد بیش‌تر دهقانان و مرزبانان ایران بازخواهیم یافت.

در خراسان

در سرزمین‌های خاوری ایران نیز اوضاع همان‌گونه بود که در باختر بود؛ باز حضور فارسیان در صحنهٔ سیاست، آن‌جا بارزتر است که جنگ و خونریزی و کشتار جمعی برپاست. فهرست گزیده‌ای که از زمان قتیبة بن مسلم (حکم ۸۶ــ۹۷) تا اوایل سدهٔ دوم نقل می‌کنیم و بر عمده‌ترین حوادث مورد نظر ما شامل است، البته گویای انبوهی حادثهٔ کوچک‌تر نیز هست. از سوی دیگر، گزینش قتیبه برای آغاز این فهرست، بدان معنی نیست که حاکمان پیش از وی، خشونت کم‌تری نشان داده‌اند: عبیدالله بن زیاد (حکم ۵۴ تا ۵۶) علاوه بر دارایی کلانی که از خراسان و ماوراءالنهر به چنگ آورده بود، ۴ هزار برده نیز برای شخص

خود گرفته بود (صدیقی، ص ۵۴). همو بود که ۲ هزار تیرانداز ماهر را از بخارا به بصره آورده بود (طبری، ۹۹۲/۳).

سال ۸۷ ق.، قتیبه دوبار بیکند را گشود و تعداد بیشماری از مردم را کشت (طبری، ۱۲۸۳ــ۴/۴).

سال ۹۰ ق. بر طالقان چیره شد و چون مردمْ بسیار مقاومت کرده بودند، گروه بیشماری را به دار آویخت و از این دارها دو صفِ چهارفرسنگی تشکیل داد (طبری، ۱۲۸۹/۴).

سال ۹۲ ق. ۴ هزار اسیر از مردم خام جرد نزد او آوردند؛ همه را سر برید. امیران عرب کندی و تیزی شمشیرها را بر گردن اسیران می‌آزمودند (طبری، ۱۲۹۸/۴).

سال ۹۴ ق. (تقریباً) از مردم فرغانه و خوارزم، ۱۰۰ هزار زن و مرد ــ همه جوان ــ اسیر گرفت (مقدسی، بدء، ۳۷/۶، فارسی، ۳۹/۶؛ صدیقی، ۴۹).

قتیبه، دبیران و هیربدان خوارزم را کشت، هرچه نوشته و کتاب داشتند نابود کرد چندان که مردم به‌کلی بی‌سواد شدند و تاریخشان به دست فراموشی سپرده شد (بیرونی، آثار، ۴۲، ۵۷؛ قس: عزیزی، 293).

سال ۹۶ ق. قتیبه به دست شورشیان عرب کشته شد. در آن هنگام، موالی، به رهبری حیان نبطی، سپاهی نسبتاً مستقل تشکیل داده بودند (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۴).

سال ۹۹ ق. مردم گرگان بر امیر عرب شوریده او را همراه با ۴ هزار سربازش به قتل رساندند. یزید بن مهلّب سوگند خورد که از مردم گرگان آنقدر بکشد که جویی از خون به‌راه افتد، آسیایی را بگرداند و از آن نان بپزد و بخورد. وی همان سال سوگند خود را جامهٔ عمل پوشانید (طبری، ۱۳۲۵/۴).

سال ۱۰۹ ق. اشرس بن عبدالله که از علم و فضیلت بهره داشت، به امیری خراسان آمد و مردم ــ از عرب و عجم ــ با شادی بسیار و بانگ الله‌اکبر از او استقبال کردند.

سال ۱۱۰ ق. اشرس، ابوالصیداء را که پارسا و عادل بود، برای تبلیغ اسلام به ماوراءالنهر فرستاد و چون او «در زبان فارسی مهارت نداشت»، ربیع بن عمران تمیمی را (که لاجرم فارسی خوب می‌دانست) همراه او کرد. اما ابوالصیداء به آن شرط چنین مأموریتی را پذیرفت که دیگر از مسلمانان جزیه (= مالیات سرانهٔ خاص اهل کتاب و زردشتیان) نگیرند. این امر باعث شد که مردم گروه‌گروه اسلام آوردند و ناچار از درآمد حکومت کاسته شد. این‌جا بود که دهقانان بزرگ (که وظیفهٔ جمع‌آوری مالیات را هم داشتند) بانگ اعتراض برداشته گفتند «از که مالیات بگیریم، مردم همه «عرب» شده‌اند.» احتمالاً به اصرار همین

دهقانان بود که اشرس، دوباره، مالیات‌های پیشین را برقرار کرد و مردم را به شورش واداشت. با آمدن ترکان به یاری مردم، و آوردن خسرو نوادهٔ یزدگرد، بخش بزرگی از متصرفات مسلمانان از چنگشان خارج شد (طبری، ۵/۴ـ۱۳۷۴، ۱۳۷۷).

سال ۱۱۶ ق. حارث بن سُرَیج که از فرقهٔ مرجئه بود، قیام کرد. سپاه او بر ۶۰ هزار سپاهی شامل بود. این سپاه را گروه‌های زیر تشکیل می‌دادند: سواران قبائل اُزد و تمیم، سرداران معروف عرب (نامشان ذکر شده)، دهقانان جوزجان، ترسل دهقان فاریاب، سهرب شهریار طالقان، قریاقس دهقان مرو [و سپاهیانشان] (طبری، ۱۳۹۱/۴). شورش این مرد، به‌سرعت جنبهٔ سیاسی و مخالفت با حکومت اموی به‌خود گرفت و راه را برای قیام بزرگ ابومسلم هموار کرد (صدیقی، ص ۵۹).

سال ۱۲۱ ق. جزیهٔ زردشتیان دوباره برقرار شد. از سال ۱۰۵ ق. (ن.ک: طبری، ۱۳۶۲/۴)، بهرام سِیس حیله‌ای ساز کرده جزیهٔ زردشتیان را بر دوش نومسلمانان انداخته بود. نصر بن سیار، در ۱۲۱ ق. اعلام کرد که این وضع باید به حال عادی خود بازگردد. آنگاه ۳۰ هزار مسلمان و ۸۰ هزار زردشتی (در خطبهٔ نصر: مشرک) حاضر شدند و مبلغ جزیه از دوش مسلمانان برداشته و میان زردشتیان تقسیم شد (طبری، ۱۴۲۲/۴).

اینک به دوران واپسین حکمران خراسان، نصر سیّار (حکم: ۱۲۰ ـ ۱۳۱ ق.) رسیده‌ایم. دوران او، با نوعی آبادانی و عدالت و سازش با شهریاران و آسایش طبقهٔ پایین اجتماع، به‌ویژه کشاورزان همراه بود، و همین احوال، از سوی دیگر، قدرت و استقلال مالی دهقانان و زمین‌داران بزرگ را کاهش می‌داد. اما این آرامش نسبی نه دیرزمانی دوام آورد و نه مانع ورود کشاکش‌های درونی عراق به سرزمین‌های ایرانی می‌شد: در سال ۱۲۵ ق.، یحیی بن زید، علوی والاتبار را که به ایران پناه آورده بود، در خراسان کشتند (طبری، ۱۴۴۳/۴)، و خارجیان سیستان به تشویق خارجیان عراق سر به شورش برداشتند (**تاریخ سیستان**، ۱۳۳).

مردم در شورش

۱. به‌آفرید

در همان زمان که سرزمین ایران آبستن حوادثی خونین بود و ابومسلم برای آشکارساختن دعوت عباسی (۱۲۹ ق.) رهسپار خراسان شده بود، به‌آفرید فروردینان، نخستین شورش نیم‌زردشتیِ ضد عرب و اسلام را در ناحیهٔ میان نیشاپور و هرات بپا کرد. تردید نیست که تا

آن زمان، بیش‌تر مردمان این سرزمین‌ها، همچنان زردشتی بودند. همین‌که او ادعای پیغمبری کرد، «به اندک زمان ۱۰۰۰ (یا ۳ هزار) مرد بر او جمع شدند (**صورالأقالیم**، ۹۱). وی نخست به اصلاح دین زردشتی و نزدیک‌ساختن آن به آیین اسلام پرداخت و حتی کتابی به فارسی فراهم آورد (بیرونی، *آثار*، ۲۵۷). از اطلاعاتی که بیرونی و **صورالأقالیم** (همانجایها) و ابوحاتم رازی (*اصلاح*، ۱۶۱) دربارهٔ آیین او ثبت کرده‌اند، آشکار می‌شود که او بسیاری از رفتارهای اسلامی را به‌جای رفتارهای زردشتی نهاده بود (مانند: تحریم شراب، تحریم همسری با محارم، تحریم مردار، غسل جنابت، ۵ نوبت نماز، ترک زمزمه و...). تقریباً دوسال بعد که ابومسلم به خواهش زردشتیان دو نفر را برای دستگیری او به کوه‌های بادغیس روانه می‌کرد، یاران او «بسیار» (بیش‌تر منابع) یا ۳۰ هزارتن (**صورالأقالیم**، همانجا) بوده‌اند. این تعداد برخلاف نظر استاد صدیقی (ص ۱۵۷) نباید اغراق‌آمیز باشد، زیرا سپاهی که به جنگ آنان می‌رفت، بر ۱۰ هزار تن شامل بود (مجد خوافی، **روضهٔ خلد**، تهران، ۱۳۴۵، ص ۲۸۱؛ اقبال، ص ۹۵، ن.ک.: دنبالهٔ گفتار). نویسندگان قرن‌های ۳، ۴ و آغاز قرن ۵ق. (صولی، مقدسی، **حدودالعالم**، بیرونی، ثعالبی) همه به وجود به‌آفریدیان درگوشه و کنار اشاره کرده‌اند که دلیل بر تداوم‌یافتن آیین به‌آفرید است (برای اطلاع بیش‌تر ن.ک.: صدیقی، ص‌ص ۱۴۴ـ۱۶۷ که علی‌رغم کهنگی، هنوز جامع‌ترین پژوهش در این باره است. نیز ن.ک.: عزیزی، ص‌ص 136–143؛ اقبال، «قدیم‌ترین آثار مفقودهٔ نثر فارسی» در شرق، ۲/ش ۱ (۱۳۰۹)، تهران، ص‌ص ۹۸ـ۹۵؛ EI2؛ براون، *ادبیات*، ۴۵۹؛ یوسفی در *ایرانیکا*؛ رضازاده در *دانشنامه*؛ بهرامیان در *دبا*...). نکتهٔ شگفت آن که همهٔ تاریخ‌نگاران بزرگ قرن ۳ و ۴ ق.، ازجمله طبری، از اشاره به جنبش به‌آفرید سرباز زده‌اند. آیا شورش او آنقدر بی‌اهمیت بوده که سزاوار ثبت در تاریخ‌های بزرگ نبوده است؟ و آیا توجه نویسندگان مسلمان ایران بود که موجب باقی‌ماندن نام او در تاریخ ایران گردید؟

مردم در کنار دو سردار

در بخش نخست دیدیم که دانشمندان می‌کوشند تعداد تقریبی عرب‌های ساکن ایران و به‌ویژه سپاهیان عرب را تخمین زنند و از این راه ماهیت ایرانی و عربی جنبش ابومسلم را تا جایی که ممکن است معین سازند. اما این پژوهش‌ها با همهٔ سودمندی در زمینهٔ جامعه‌شناسی، در کار «دعوت عباسی» نتیجهٔ قاطعی به‌دست نمی‌دهد. نویسندگان عرب به‌طور کلی، رنگ ایرانی را از چهرهٔ این جنبش‌ها می‌زدایند. نویسندگان «ایران‌گرا»، جنبش را

یک‌پارچه ایرانی می‌سازند (مثلاً ن.ک.: عزیزی، 95 ,96 ,121 و جاهای دیگر). خاورشناسان میان دو نظر را جمع می‌کنند، اشپولر تصریح می‌کند که نهضت، تنها کار ایرانیان نبوده و ناراضیان عرب (یمنی‌ها، ربیعه و بعدها قبائل خزاعه، طی، تمیم، بکر بن وائل) در آن، همکاری فعال داشته‌اند (۶۷/۲، ۶۹...). فرای (*تاریخ*، ۵۷) از این‌که جنبش ابومسلم را پیروزی ایرانیان می‌پندارند، درعجب است. او خود می‌گوید: راست است که سپاه ابومسلم بیش‌تر عرب بودند، اما مجموعهٔ آن سپاه را نه عرب می‌توان نامید نه ایرانی، بلکه باید آن را «سپاه خراسان» و «ابناءالدوله» خواند که امتیازات خاصی نیز داشته‌اند (ص ۵۸). جاحظ نیز آنان را «خراسانی عجم» خوانده (*بیان*، ۲۰۶/۳). اما مردی که به همت او، «دعوت عباسی» توان یافت، نه ابومسلم، که ایرانی نژاد دیگری به‌نام بُکیر بن ماهان بود (ن.ک.: توصیه‌های او به محمد بن علی، *اخبارالدوله*، ص ۹۶).

۲. بکیر بن ماهان

ماهان خود ظاهراً از مرو برخاسته (مقدسی، بدء، ۵۹/۶، فارسی، ۶۰/۶) اما در اردن مسکن داشت و مولای بنی مسلیه (اعراب جنوب) بود. بُکیر نیز با فرزندان آنان پرورش یافت (*اخبارالدوله*، ۱۹۱). وی بعدها، گویا در مقام دبیر یا مأمور دیوان، همراه یزید بن مهلب، دوبار به ایران آمد (۹۷، ۹۸ ق.). پس، در همین زمان‌ها یا اندکی دیرتر، به «دعوت» عباسی پیوست و به‌سبب کاردانی و پاک‌نیتی، یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های دعوت شد. وی به قصد ایجاد ارتباط میان محمد بن علی و هوادارانش دو سه بار به خراسان سفر کرد. یکی از نشانه‌های ایمان همه‌جانبهٔ او نسبت به جنبش عباسی آن است که وی همهٔ ثروت کلان خود را در این راه هزینه کرد وحتی چندان از این و آن وام گرفت که سرانجام به زندان افتاد. وی دوماه پس از رهایی از زندان سخت بیمار شد و در سال ۱۲۸ ق. جان باخت.

یکی از حوادث مهمی که به اهداف ما مربوط است و در زمان بُکیر رخ داد، آن بود که وی مردی به‌نام عمار بن یزید را در سال ۱۱۸ ق. مأمور «دعوت» در خراسان کرد. این مرد که نخست مسیحی بوده و سپس اسلام آورده و در حیره به تعلیم قرآن پرداخته بود، همینکه به خراسان رسید، خود را خدّاش نامید، به‌گروه خرمیه پیوست و سر به شورش برداشت. دو مرد مشهور، یکی مالک بن هَیْثم (عرب) که فارسی هم می‌دانست (طبری، ۱۵۳۷/۴) و یکی مَهریش عجمی نیز به او پیوستند. خداش در همان سال به قتل رسید (طبری، ۱۳۹۶/۴؛ ابن اثیر، ۱۹۶/۵). آیا خداش به‌راستی خرمی شده بود؟ یا آنکه به آیین شیعه

دعوت می‌کرد (عزیزی، 97؛ زریاب؛ ن.ک.: پایین‌تر)، اما بعدها، منابع عباسی، به قصد مبارزه با آیین تشیع، اتهام خرمی به او زدند؟ (دربارهٔ بُکیر، علاوه بر منابع کهن، ن.ک.: زریاب در *دانشنامه*؛ بهرامیان در دبا؛ *ایرانیکا*؛ عزیزی، 7–96).

اینک، برای کار ما، آنچه از بکیر باقی می‌ماند، این است: کودکی در کشوری کاملاً عرب‌زبان، در کنار کودکان یک اشراف‌زادهٔ عرب پرورش می‌یابد. عربی را نیک می‌آموزد و حتی در آن زبان سخنور (کان مفوها) نیز می‌شود (دینوری، ص ۳۳۶). سپس صادقانه به کار دعوت می‌پردازد؛ چندی در کوفه می‌زید، چند بار به خراسان سفر می‌کند؛ همهٔ کوشش او آن است که حکومت دولت اسلام را از دست یک دولت عرب گرفته به خاندان عرب دیگری واگذار کند. بنابراین، نه از آرمان‌های او بوی «ایرانیت» به مشام می‌رسد نه در زندگی اجتماعی و سیاسی او. با این‌همه، دو امر به نیکی نشان می‌دهد که هنوز آثار نژادی در وجودش باقی مانده است: یکی پدر ایرانی او با نام فارسی ماهان است و دیگری «زبان مادری» او. سه روایت نکتهٔ دوم را ثابت کرده است:

۱. او در مقام مترجم همراه جنید بن عبدالرحمن به سند رفت (*اخبارالدوله*، ۲۰۱؛ طبری، ۱۳۶۳/۴، سال ۱۰۵)؛
۲. خود گوید که در جرجان، در خانهٔ مردی عرب، عجمی را شنید که به فارسی می‌گفت: «ما، گمراه‌تر از این عرب‌ها ندیده‌ایم. چون پیامبرشان مرد، زمام امور را به غیر خاندان او سپردند» (*اخبارالدوله*، ۱۹۸)؛
۳. عامر بن سلیمان در بوصیر، چون خود را در برابر سپاه مروان کم‌تعداد می‌دید، یاد جملهٔ بُکیر افتاد: «دهید یا جوانگان». همان را برای سپاهیان خود تکرار کرد و ایشان، «چنان که گویی آتش به جانشان افتاده»، حمله آوردند (طبری، ۱۵۳۲/۴ در دو روایت؛ ابن اعثم، ۱۸۸/۸).

با این‌همه، خواهیم دید که بسیاری از عرب‌ها در همان زمان، فارسی را نیک آموخته بودند.

۳. ابومسلم

اما «ایرانی‌سازی» سردار بزرگ ابومسلم، از طریق روایاتِ موجود تقریباً محال است. در این گفتار، آنچه ما می‌جوئیم، همانا مردمانی هستند که گرد ابومسلم را گرفته‌اند، نه خود او. با این‌همه، شخصیت او که در محور بحث‌های پایان‌ناپذیر «ایران‌گرایان» و «عرب‌گرایان» قرار

دارد و در مرز دو دولت، یکی معروف به «دولت عربی» و دیگری معروف به «دولت ایرانی خراسانی» نشسته، از چند جهت شایستهٔ بررسی است. فهرستی که از نام او و پدرش عرضه می‌کنیم، پیچیدگی کار او را به‌خوبی آشکار می‌کند:

نامش: ابومسلم عبدالرحمان (نامی که ابراهیم امام بـه او داد، ن.ک.: *اخبارالدوله*، ۵ـ۲۴۵؛ بلاذری، *انساب*، ۸۵/۳، ۱۱۸...)؛

ابواسحاق ابراهیم (*اخبارالدوله*، ۲۵۵، مقدسی، *بدء*، ۹۳/۶، فارسی، ۹۳/۶...)؛

بهزادان (یاقوت، *ادباء*، ۲۰۰/۵ به نقل از حمزهٔ اصفهانی)؛

پدرش: حیکان (*اخبارالدوله*؛ بلاذری، همانجاها؛ ابن خلکان، ۶۹/۲: بختگان)؛

عثمان (*اخبارالدولة*، ص ۲۵۷؛ بلاذری، ۱۲۰/۳ و بسیاری دیگر)؛

بنداد هرمز (یاقوت، همانجا)؛

عُمَیرِ عجلی (دینوری، ۳۳۹).

مردی از قبیلهٔ مِذْحَج در یمن (*اخبارالدوله*، ۲۶۴)؛

سلیط (به قول خلیفه منصور، طبری، ۱۵۵۲/۴)؛

رهام (مافرخی، ۲۴، فارسی، ۷۰)؛

جدّش: بُطیَن عجلی (ن.ک.: بالاتر، عمیر بن بُطیَن)

سنفیروز (شاید: شه‌فیروز) بن اسفندیار (نسفی، ص ۲۲۴؛ خطیب، ۲۰۷/۱۰)

شیدوش بن گودرز... بن بزرگمهر (ابن خلکان، ۶۹/۲؛ مافرخی، همانجا)

گودرز (مافرخی، همانجا)

در روایتی نیز پدرش، اساساً شناخته نیست. مردی از روستاق فریدن (نزدیک اصفهان) یا رستاق ماخوان (نزدیک مرو)، کنیز خود وشیکه (مقدسی: وشیله) را بـه دوستی بـه‌نام آذین‌بنداد سپرد. بعدها، آن مرد که همراه همان کنیز نزد عیسی بن مَعقِل (در رستاق فاتق) رفت، دریافت که کنیز آبستن است: ابومسلم کودک اوست (ابن خلکان، همانجا).

از سوی دیگر، از شعری که ابودلامه، هنگام قتل ابومسلم در حضور منصور، در هجای او سرود، معلوم می‌شود که وی اصلاً کرد بوده است (ابن معتز، *طبقات*، ۶۲؛ ابن قتیبه، ۴۸۹؛ مقدسی، *بدء*، ۹۵، فارسی، ۹۳؛ ابن خلکان، ۷۴/۲... برای روایات دیگر دربارهٔ اصل و نسب ابومسلم، ن.ک.: محجوب، «ابومسلم‌نامه...»، *ایران‌شناسی*، تهران، سال ۱ (۱۳۶۸)، ش ۴، ص‌ص ۶۹۱ـ۷۰۴؛ دانیل، ص 1–100).

از روایتی که ظاهراً از قول مدائنی دربارهٔ شکل و شمایل و اخلاق او نقل شده، چنین

برمی‌آید که او تعصب وسواس‌گونه‌ای نسبت به زنان خود داشت و برای این‌که کسی روی ایشان را نبیند، از سوراخی در دیوار خوراک به ایشان می‌رساندند. این روایت را هم مقدسی نقل کرده (همانجا)، هم ابن خلکان (۷۱/۲). در روایت نخست، موضوع زبان‌دانی او ــ که مورد علاقهٔ ماست ــ ذکر نشده، اما در ابن خلکان گوید: «او در عربی و فارسی، سخنور بود... و شعر روایت می‌کرد.» بعدها که نویسندهٔ **مجمل** (ص ۳۲۷) همین روایت را ترجمه می‌کرد، جملهٔ ابن خلکان را اندکی تغییر داد و نوشت: «و شعر به تازی و پارسی گفتی.» مافرخی (قرن ۵ ق.) که از اصفهانی‌بودن ابومسلم بر خود می‌بالد، دو قطعه از شعرهای عربی او را نقل کرده (ص ۲۵ــ۲۶، فارسی، ۷۲) که قطعهٔ نخست در ابن خلکان هم هست (۷۳/۲). گویند که هرگاه سفاح لب به ستایش او می‌گشود، وی این ۴ بیت را در پاسخ به او می‌سرود. اما مضمون این ابیات خودستایی اغراق‌آمیز و ابلهانه‌ای‌ست که نه درخور درگاه امیر است و نه شایستهٔ هوش سرشار ابومسلم. نیز مافرخی، دو بیت دیگر که در آن‌ها به اصفهان اشاره رفته به او نسبت داده است. ابن اسفندیار هم (ص ۱۶۶) روایتی همراه با یک دوبیتی نقل کرده گوید این اشعار را ابومسلم در پاسخ به نامهٔ بسیار مفصل عبدالحمید برای خلیفه مروان فرستاد (نیز یک بیت آن در ابن نباته، *سرح‌العیون*...، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۲۳۸).

به گمان من همهٔ این روایات و اشعار همراه آن‌ها هم از نظر زبان و بافت شعری، هم از نظر تاریخی چنان‌اند که در ساختگی‌بودنشان هیچ تردید نباید کرد.

درهرحال، عربی‌دانی ابومسلم که درکودکی با فرزندان عیسی به مکتب می‌رفته و بعدها با بزرگان عرب رابطهٔ مداوم داشته، البته قابل انکار نیست، هرچندکه شاید برخی از حروف عربی را درست تلفظ نمی‌کرده (جاحظ، *بیان*، ۷۳/۱؛ قس: طه ندا، ۵۸)، اما فارسی‌دانی او را (که آن را هم مسلم باید دانست) روایت ابن خلکان و مافرخی و دیگران ثابت نمی‌تواند کرد.

منابع ما (به‌خصوص طبری) چندین گفتار و چندین خطبهٔ کوتاه به عربی از قول ابومسلم نقل کرده‌اند، اما در سراسر این روایات بی‌پایان، حتی یک کلمهٔ فارسی در دهان او ننشانده‌اند، چندان که گویی او جز به عربی با یاران خود گفت‌وگو نمی‌کرده است. حتی فضای پیرامون او نیز بیش‌تر عربی می‌نماید: مثلاً در آغاز جنبش، انبوهی فرمانده عرب، با نام‌های غلیظ عربی گرد او جمع اند و از او دستور می‌گیرند؛ حتی دهکده‌هایی که سپاه را در آن‌ها جابه‌جا می‌کرده، گاه نام عربی دارند.

اما هنگامی که به یاری روایاتی پراکنده، به فضاهای دورتری گام می‌نهیم، درمی‌یابیم که

او نیز، مانند بسیاری از فرماندهان عرب، چاره‌ای جز فارسی‌دانی نداشته است. البته می‌دانیم که عربی، عمدتاً میان عرب‌های ایران به‌کار می‌رفت؛ نیز می‌دانیم که بسیاری از دهقانان و مرزبانان و زمین‌داران بزرگ هم، خود را همطراز تازیان می‌دانستند و می‌کوشیدند مانند ایشان به عربی فصیح صحبت کنند. بی‌تردید موالی اهل فقه و حدیث نیز از عربی بی‌نیاز نبودند. اما تا سال ۱۲۴ ق. حتی دیوان‌های حکومت هنوز به فارسی بود. تودهٔ مردم که هنوز در محیط علمی عربی قرار نگرفته بودند، به عربی نیاز نداشتند. این امر، هنگامی آشکار می‌شود که تودهٔ مردمان پیرامون ابومسلم را به‌گونه‌ای دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم:

پیداست که پیروان ابومسلم را براساس ارقامی که منابع کهن داده‌اند تعیین نمی‌توان کرد، زیرا این ارقام، پایه‌ای (مانند شمارش سربازان، یا مستمری‌بگیران در دیوان دولتی) ندارند و اساساً زادهٔ برآوردهای خیالی‌اند. ولی ما ناچار بر همین خیال استناد می‌کنیم، زیرا رقم ریز و درشت، حتی اگر بر واقعیتی عینی دلالت نکند، باری بر خردی و کلانی موضوع در ذهن نویسندگان نخستین دلالت خواهد داشت. نیز می‌دانیم که گاهی رقم‌های عرضه‌شده، گویی از سر خشم و کینه‌توزی برخاسته‌اند و در این حال لازم است هنگام بهره‌برداری از آن‌ها محتاط‌تر باشیم. مثلاً مقدسی که گویا ــ برخلاف ایرانیان ــ در ابومسلم به چشم قهرمان نمی‌نگریسته و گفتارش دربارهٔ او از آهنگ دوستی به‌کلی تهی‌ست، معتقد است (بدء، ۹۳/۶ــ۹۵، فارسی، ۹۴/۶) که وی، از مردمان گوناگون، عرب و عجم و مسلمان و ترسا و زردشتی... انبوهی عظیم کشته است؛ کشتگان شناخته‌شده، ۶۰۰ هزار تن‌اند، حال خود چه رسد به ناشناخته‌ها (یا ۱۰۰ هزار نفر به گفتهٔ خود او، ن.ک.: یعقوبی، ۳۶۵/۲، فارسی، ۳۵۲/۳؛ یا ۳۰۰ هزارتن به قول **مجمل**، ۳۲۷. قس: یوسفی، ص ۴۲).

روایات دیگران چون دینوری و طبری ظاهراً کم‌تر از احساسات شخصی تأثیر پذیرفته‌اند.

در سال ۱۲۹ که ابومسلم در دهکدهٔ سفیدنج (متعلق به خزاعه) اردو زد، تنها در یک روز، مردم ۶۰ روستا به او پیوستند (طبری، ۱۴۹۶ــ۷/۴). ابومسلم ۴۲ روز در آن‌جا ماند. در همین حال، عرب‌های مرو و روستاهای اطراف نیز فرا آمدند. طبری نام آنان را ذکر کرده است (مثلاً: عیسی بن شبیک از سقادم با ۹۰۰ پیاده و ۴ سوار؛ باز از همان‌جا، محرز با ۱۳۰۰ پیاده و ۶ سوار...). دینوری (ص ۳۵۸) می‌نویسد که ابومسلم، پس از کشته‌شدن ابراهیم امام، خراسان را خوره به خوره، و رستاق به رستاق درنوردید و مردم را به جنبش خویش فراخواند و دستور داد که هرکس می‌تواند، سلاح و اسب تدارک بیند. هنگامی که جنبش آغاز شد، مردمان شهرها و استان‌های زیر به او پیوستند: هرات، پوشنگ، مروالرود، طالقان،

مرو، نسا، ابیورد، طوس، نیشاپور، سرخس، بلخ، چغانیان، تخارستان، ختلان، کش، نسف؛ همه جامه سیاه کردند و نیمه‌ای از چوبدستی‌های خود را که «کافر کوبات»[1] می‌خواندند، رنگ سیاه زدند و با اسب و درازگوش، یا پیاده به راه افتادند... تعداد این مردمان، ۱۰۰ هزارتن بود (دینوری، ۳۵۹). گویا برآورد نصر بن سیار که هوشمندانه خطر نابودی را دریافته بود، از این نیز بیش‌تر است. وی در نامه‌ای که برای مروان فرستاد، چنین نوشت: جدیع کرمانی، سرکشی می‌کند و جنگ با ابومسلم را فرو نهاده، حال آنکه پیروان این مرد در خراسان به ۲۰۰ هزارتن رسیده است. آنگاه آن شعر بسیار معروف را که همهٔ منابع تکرار کرده‌اند سرود: «زیر خاکستر، سرخی اخگری را می‌بینم که به‌زودی شعله‌ور خواهد شد» (همو، ص ۲۵۶).

این مردمان البته آن عرب‌هایی که دیدیم (فصل پیشین) به ایران آمده بودند و تعدادشان را (با خانواده) تقریباً همین مقدار تخمین زده‌اند، نیستند، زیرا آنان هنوز از نصر سیار یا جدیع کرمانی پیروی می‌کنند و می‌دانیم که یک بار، علیه ابومسلم اتحادیهٔ مهمی نیز تشکیل دادند. پس این گروه عظیم کیان‌اند؟ سپاهیان عربی که به دعوت عباسی پیوسته‌اند، بی‌گمان هنوز بسیار اندک‌اند. از میان آن عرب‌های شمارش ناشده (غیردیوانی) که در آرزوی زندگی بهتر به این سرزمین‌ها کوچیده‌اند، و اینک سروسامانی یافته و رنگ ایرانی پذیرفته‌اند بی‌تردید دسته‌هایی ــ غالباً در اثر فشارهای مالی امویان ــ با ابومسلم یار شده بودند. نیز گروهی از ایرانیانی که در وضعیت «موالی» به عرب‌های پیروزگرایش یافته بودند، از جنبش ابومسلم هواداری کردند، اما این همه، هنوز به آن تعداد که دینوری می‌پنداشته نمی‌رسند؛ ناچار باید پذیرفت که گروه بزرگی از ایرانیان خالص ــ البته بیش‌تر نومسلمان ــ که هنوز تعالیم اسلامی در ژرفای وجودشان جایگزین باورهای کهن نشده بود، هنوز خاطرهٔ قدرت ساسانی در ذهنشان باقی بود و نیات مال‌پرستانهٔ اموی را[2] با آرمان‌های اسلامی خلط می‌کردند، و شاید هنوز نوعی وجدان عام ایرانیت را باور داشتند و از همه مهم‌تر، عربی هم نمی‌دانستند، پیرامون ابومسلم فراهم آمدند. شاید برخی روایات بتوانند بر این امر روشنی

---

۱. این کلمه بعدها بسیار معروف شد و به ادب عربی هم راه یافت.

۲. روایت طبری (۱۵۱۷/۴) از زندگی شامیان در ایران گزارش گویایی داده است: قحطبه در سال ۱۳۱ ق. اصفهان را از چنگ عامر بن ضبارهٔ شامی به‌در می‌آورد. یکی از همراهان قحطبه گوید: «ما هیچ سپاهی را ندیده بودیم که به اندازهٔ اهل شام، اسب و سلاح و برده در اصفهان گرد آورده باشد... آن‌جا آنقدر بربط و طنبور و نای به‌دست آوردیم که به‌شمار درنیاید. هیچ خانه و چادری (= خباء) نبود که در آن مشک شرابی یا خمرهٔ خمری یافته نشود.»

افکنند. در این میان، شعر نصر بن سیار که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان جعلی یا تحریف‌شده پنداشت، از همه گویاتر است:

هنگامی که نصر با کرمانی در نبرد بود، خواست ربیعه را که قبیلهٔ نیرومندی بود، از قدرت ابومسلم بترساند و به سوی خود جلب کند. به این منظور، قطعه شعری در ۶ بیت سرود که همهٔ کتاب‌های تاریخی و حتی برخی کتاب‌های ادب تکرار کرده‌اند (مثلاً، ن.ک.: طبری، ۱۵۰۲/۴؛ مقدسی، بدء، ۹۴/۶):

۴. اگر تبار اینان را جست‌وجو کنیم، می‌بینیم که نه عرب از مایند که بشناسیمشان، و نه از موالی راستین‌اند.
۵. این قوم را دینی [شگفت] است که نه پیامبر خدا(ص) از آن خبر داده و نه در کتاب‌های کهن سخنی دربارهٔ آن آمده است.
۶. اگر از من بپرسند که اصل دین ایشان چیست؟ گویم: آن است که «عرب‌ها را بکشید».

این ابیات اگر بر نامسلمان‌بودن شورشیان هیچ تأکیدی ندارد، بر «غیرعرب»بودن آنان آشکارا دلالت می‌کند.

روایت دیگری می‌شناسیم که شورانگیز است و خوشبختانه طبری (۱۵۱۲/۴) آن را برای ما حفظ کرده است: حکمران عراق، نباته را با سپاه شام به یاری نصر سیار فرستاد. اما نباته به جای پیوستن به نصر، خودسری کرد و از راه ری به سوی او رفت و همانجا سنگر گرفت. قحطبه در سال ۱۳۰ با ۸ تن از سرداران عرب، لشکر به سوی او کشید. وی در یکی از خطبه‌ها، برای تحریک احساسات سپاهیان، به ایشان گفت: «شما به جنگ کسانی می‌روید که خانهٔ خدا را آتش زده‌اند». چندی بعد، هنگامی که دو سپاه برابر هم قرار گرفتند، خراسانیان از دیدن سپاه شام «که کس به آن کثرت ندیده بود» بیمناک شدند و با هم به گفت‌وگو و چاره‌اندیشی پرداختند. قحطبه که از این حال دل‌نگران شده بود، خطبه‌ای خواند و گفت: «ای خراسانیان، این سرزمین، از آن نیاکان شما بوده است؛ ایشان با دادگری و نیک‌رفتاری خود، بر دشمنان چیره می‌گشتند. تا آنکه دگرگون شدند و ستم ورزیدند. آنگاه خداوند بر ایشان خشم گرفت و قدرت از آنان بازستاند و قومی را که در گسترهٔ زمین از همه حقیرتر می‌شماردند، بر ایشان چیره ساخت. اینان کشورشان را بستاندند، زنانشان را به همسری خویش درآوردند، کودکانشان را به بندگی بردند؛ با این‌همه به داد، حکم راندند و به پیمان خود وفادار ماندند و ستم‌دیده را یاری رساندند. آنگاه دگرگون شدند و در حکومت ستم روا داشتند، و نیکان و پارسایان خاندان پیغامبر(ص) را بترساندند؛ پس خداوند شما را

بر ایشان چیرگی داد تا به دست شما از آنان انتقام گیرد...» (زرین‌کوب، **تاریخ**، ص ۳۹۲ عین متن را در حاشیه آورده؛ ترجمهٔ فارسی آن در ترجمهٔ پاینده، ۴۵۶۶/۱۰؛ ترجمهٔ فرانسه در عزیزی، ص 124. ***تاریخنامهٔ طبری***، به کلی آن را حذف کرده).

همین قحطبه بود که نباته را با ۳۰ هزار تن در گرگان، و عامر مرّی را با ۴۰ هزارتن در اصفهان کشت (طبری، ۱۵۱۵/۴). تردید نیست که بیش‌تر این سپاهیان، ایرانیانی بودند که به خدمت سپاه اموی درآمده بودند. اما جای دیگر اشاره شده که همراه نباته، ۱۰ هزارتن از اهل شام کشته شدند (طبری، ۱۵۱۲/۴۱؛ ابن اعثم، ۱۷۲/۸).

فرمان بسیار معروف ابراهیم امام به ابومسلم مبنی بر کشتن عرب‌ها در خراسان، اگر دستکاریِ بلعمی (یا هر مترجم دیگر) نبود، برای کار ما سودی دربرنداشت. ابراهیم به ابومسلم فرمان داد (معلوم نیست کی: یا پیش از حرکت او به خراسان، یا هنگامی که با نصر و کرمانی در جنگ بود...) که در خراسان، هرکس به عربی سخن می‌گوید، گردن زند (طبری، ۱۵۰۳/۴؛ مسکویه، **تجارب**، ۲۷۹/۳؛ نیز منابع بهرامیان در دبا: ***العیون***...، لیدن، ۱۸۶۹، ۱۸۴؛ مقریزی، المقفی، بیروت، ۱۹۹۱، ۱۳۶/۴؛ همو، ***النزاع***، قم، ۱۳۷۰، ۶-۹۵). این روایت، با همهٔ شهرتی که دارد، از جانب رهبری که ابومسلم را به دادگری، و خصوصاً به مراعات حال اعراب یمنی توصیه می‌کند، آنقدر شگفت است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان باور کرد. دینوری (ص ۳۵۸) موضوع را بدین‌گونه پذیرفتنی ساخته: «از عرب‌ها، هرکس راکه به فرمان تو درنیامده گردن بزن». بلعمی در ترجمهٔ **تاریخ** طبری (روایت روشن در ***تاریخنامه***، ۱۰۱۰/۲) راه‌حلی پیشنهاد کرده که بوی ایرانگرایی از آن به مشام می‌رسد: «اگر بتوانی در خراسان کسی را نمانی (= باقی نگذاری) که زبان تازی گوید، بکن که ما را شیعت از عجم آمد و همهٔ عرب ما را دشمن‌اند.»

می‌توانیم کار «فارسی‌سازی» سپاه ابومسلم را باز هم ادامه دهیم: در سال ۱۳۲ ق.، سراسر ایران به‌دست ابومسلم افتاده بود و اینک او و دیگر سرداران عرب در عراق با سپاه شام در جنگ بودند. در حوالی واسط، مالک بن هیثم (یکی از ۱۲ نقیبی که در سال ۱۰۰ ق. برای دعوت به خراسان گسیل شده بود) با سپاه خراسانی خود در کمین سپاهیان شام گرفتار می‌شود و سپاهیانش، یک به‌یک در دجله می‌افتادند و جان می‌باختند. او برای این‌که آنان را به خود آرد و به جنگ تشویق کند، بانگ زد: «یا اهل خراسان، مردمان خانه بیابان هستید، برخیزید» (عیناً به فارسی در طبری، ۱۵۳۷/۴). ۱۱ ماه پس از این ماجرا، گروهی از سپاهیان خراسانی، به‌دنبال مروان تا بوصیر مصر پیش می‌روند. عامر بن اسماعیل در نیمه‌شبی، با

گروهی اندک، مروان را می‌یابد. اما سپاه او کم‌تعداد بود و یاران مروان بسیار. او ناگهان، جملهٔ معروفی از بُکیر بن ماهان را به‌یاد آورد که گفته بود: «دهید یا جوانگان» (به فارسی در متن). همان را با بانگ بلند بر یاران تکرار کرد. این جمله «گویی آتشی بود که به جانشان افتاد». حمله کردند و پیروز شدند (طبری، ۱۵۳۲/۴).

زرین‌کوب (*تاریخ*، ص ۳۷۰) از قول طبری (چاپ ۶۴۵۱/۳) نقل کرده که در سپاه ابومسلم، همه به فارسی سخن می‌گفتند. من این روایت را نیافتم.

شاید موضوع پیاده‌بودن سربازان نیز خود بتواند ابزاری برای تشخیص ایرانیان باشد. در این کشاکش‌ها، کم‌تر عربی را می‌توان یافت که پیاده به جنگ آمده باشد؛ امکانات عرب‌ها آنقدر بود که بتوانند برای خود اسبان شایسته فراهم آورند. اما آن گروه که «رجّاله» خوانده می‌شوند، نه اسب که حتی ساز و برگ نظامی درستی هم ندارند؛ سلاحشان بیش‌تر چوبدستی و سنگ و آجر و گاهی فلاخن است. تردید نیست که این کسان، ناچار باید از میان طبقهٔ تنگدست اجتماع که یک پارچه ایرانی بود برخاسته باشند.

بیش‌تر مردمانی که در شورش‌های گوناگون شرکت کرده‌اند، عمدتاً ایرانی و مولی بوده‌اند. اگر سران شورشی می‌خواستند در میان مردم اعتباری کسب کنند، ناچار باید فریادهای دادخواهانهٔ شورش‌های کهن ایران، به‌ویژه شورش مزدکیان و بعد خرمیان را شعار خود سازند. پیش از این (ص ۴۲) دیدیم که خداش چگونه دست از دعوت عباسی کشید و رهبری خرمدینان را به‌عهده گرفت. شورش عبدالله بن معاویه، از نوادگان جعفر طیار (برادر امام علی(ع)) نیز با قیام پیشین قابل مقایسه است: وی در کوفه خروج کرد و بعدها شهرهای بسیاری چون نهاوند و دینور و همدان و اصفهان و قم و کاشان را گرفت. در اصفهان بود که «بندگان کوفه» (که البته عربی در میانشان نبوده) به او پیوستند (ابن اثیر، ۳۷۱/۵). اگر مردمان ایران ــ به‌خصوص طبقهٔ پایین اجتماع ــ به او می‌گرائیدند، احتمالاً به آن جهت بود که وی، عقایدی شبیه به عقاید خرمدینان عرضه می‌کرد و شعار تناسخ و ترک فرائض و خوش‌گذرانی می‌داد که البته در چارچوبِ عقیدتی معقول‌تر و پذیرفتنی‌تر عرضه می‌شد (ن.ک.: صدیقی، ۲۲۷).

دربارهٔ جنبهٔ مردمی جنبش، نظر همهٔ پژوهشگران یک‌سویه نیست. اگر نظر اغراق‌آمیز شعبان[1] را مبنی بر آغازشدن قیام به‌دست عربان مرو بپذیریم (ن.ک.: دانیل، 51)، دیگر

1. Shaban

نمی‌توان امید داشت ایرانیان بسیاری به جنبش پیوسته باشند. اما عقیدهٔ عموم پژوهشگران، به مردمی‌بودن، و به‌خصوص ایرانی‌بودن جنبش گرایش دارد. در تبلیغات امویان علیه پیروان ابومسلم، سهم عرب‌ها اندک است: اینان را گربه‌پرست، برده، مولی، عِلج (انسان فرومایهٔ غیرعرب) و یا عربانِ درمانده و بی‌مایه (سُقاط‌العرب) خوانده‌اند (*اخبارالدوله*، ۲۸۷؛ قس: دانیل، 54 و حاشیه). نیز به روایتی، ابومسلم گفته است که به فرمان امام، عجم‌های وفادار را باید گرد خود جمع کند؛ در اثنای قیام از شورش و آشوب ایرانیان سخن رفته است (دانیل، همانجا).

اینک باید پرسید که آیا بزرگان و دهقانان و شهرداران ایرانی هم در قیام ابومسلم شرکت کرده‌اند؟ دهقانان از زمان فتوحات، توانسته بودند که هم زمین‌های گستردهٔ خود را حفظ کنند و هم بر مقام دهقانی خویش باقی بمانند. راست است که ایشان از یک‌سو، پاسدار سنت‌های کهن ایرانی بودند، اما از سوی دیگر ناچار بودند در کار حفظ آرامش و ستاندن مالیات بر مردم سخت گیرند تا خاطر امیران و فرمانروایان آزمند عرب را خشنود کنند (قس: اشپولر، ۱/۹۰؛ صدیقی، ۶۵). دوران اصلاحات نصر سیار که ناچار بود حال طبقهٔ دوم و سوم اجتماع را تا حدی مراعات کند، البته پسند دهقانان نبود زیرا بخشی از قدرت تقریباً مطلق خود را از دست می‌دادند. بنابراین، ایشان بیش‌تر دوست داشتند که وضعیت پیشین به حال خود بازگردد و جنبش مردمی همگانی چیزی جز زیان برایشان به‌بار نمی‌آورد. کوشش یوسفی (ص ۶۸) در ردّ نظر ملیکوف (ص 25) و شرکت‌دادن نجیب‌زادگان و اشراف ایرانی در جنبش ظاهراً وجهی ندارد. تردید نیست که برخی موارد استثنایی هم وجود داشته؛ مثلاً می‌دانیم که پاذوسپان دهقان نیشاپور که گویا پیروزی ابومسلم را پیش‌بینی کرده بود، با او نیکی کرد و مسجدی در نیشاپور در اختیار او گذاشت (گردیزی، ص ۲۲۶)، اما او هیچگاه به جنبش نپیوست، بلکه در جای خود نشست و امیدوار بود که ابومسلم، پس از پیروزی، آسیبی به او نرساند. پیوستن چندتن از دیگر بزرگان (مثلاً قتیبه بن طغشاده بخارا خدات و همکاری او در جنگ علیه شُرَیک در ۱۳۳ ق. و نیز چند دهقان دیگر، (ن.ک.: سجادی، *دبا*) نیز همه زمانی رخ داد که پیروزی ابومسلم تردیدناپذیر شده بود).

اینک آنچه از ابومسلم برای ما باقی می‌ماند، طرحی به گونهٔ زیر است: جوانی که نمی‌دانیم از چه نژاد است، در خاندانی عرب پرورش می‌یابد، به «دعوت» یک خاندان عرب علیه خاندان عرب دیگری می‌پیوندد، سپس صادقانه خدمت می‌کند، می‌جنگد، ده‌ها هزارتن را می‌کشد، کوچک‌ترین نشانه‌ای از خودسری و استقلال‌طلبی در کارش پدید

نمی‌آید، دولت اسلام را به سروران عباسی خود می‌سپارد؛ اما خلیفهٔ آینده‌نگر که از قدرت او بیمناک است، توطئه‌ای ساز می‌کند و او ناشیانه در آن می‌افتد و جان می‌بازد. کسی در او به چشم «ضداسلام و عرب» ننگریسته (شاید مگر ابوحاتم[1])؛ اتهاماتی که منصور هنگام قتل به او وارد می‌کند، همه به ظاهر، شخصی و در باطن سیاسی‌ست و هیچگاه او را زندیق و مجوس و شعوبی و مانند آن‌ها که بسیار رایج شده بود، نخواند.

بی‌تردید می‌توان جنبش و پیروزی ابومسلم را یکی از نقطه‌های اوج تاریخ اسلام دانست؛ در تاریخ ایران در آغاز اسلام نیز پدیده‌ای کلان و بسیار گسترده می‌شناسیم که همانا شورش‌های متعدد ایرانیان علیه حکومت مرکزی، گاه علیه همهٔ عرب‌ها و گاه علیه اسلام است. حال اگر این دو امر را به‌راستی دو نقطهٔ اوج بپنداریم، ناچار این سؤال تاریکِ حل‌ناشده مطرح می‌گردد که چگونه باید این دو نقطهٔ اوج را به‌هم پیوند داد؟ چگونه می‌توان نیت خالص اسلامی ابومسلم را با جنبش‌های نیم‌زردشتی ـ مزدکی و خرمی ـ اسلامی ایران درهم‌آمیخت؟ پژوهشگران را از یافتن این پیوند گریز نیست، زیرا بسیاری از آن شورش‌ها به‌نام ابومسلم و به خونخواهی او به‌پا شد.

اما این پیوند، هنوز کشف نشده و حتی کسی به تحلیلی جدی در این باره دست نزده است. گویی دانشمندان میان این دو نقطه پلی زده بر روی آن گذشته‌اند و به حفرهٔ عظیمی که زیر پایشان قرار داشته ننگریسته‌اند.

این حفرهٔ تاریخی زمانی عمیق‌تر می‌گردد که می‌بینیم ابومسلم، نه‌تنها بهانه و انگیزهٔ جنبش‌های ضداسلامی شده، که اندک‌اندک قهرمان ملی اقوام گوناگون و حتی نزد برخی، پیامبر و حتی سایه‌ای از خدا نیز گشته است. ظاهراً در این تردید نیست که افسانه‌های پیرامون شخصیت او نخست در ایران شکل گرفت و از او، الگوی یک قهرمان نمونه را پدید آورد. اما زود، ترکان آسیای میانه و داغستان و سپس ازبکان و ترکمن‌ها نیز او را به سنت‌های خویش انتقال دادند تا سرانجام به فرقه‌های دراویش و بکتاشیه نیز نفوذ کرد. داستان‌هایی که ترکان در این باره نوشتند هم بسیار متعدد است و هم بسیار کهن. یکی از داستان‌های او در

---

۱. ابوحاتم رازی (*اصلاح*، ص‌ص ۱ ـ ۱۶۰) هنگام بحث دربارهٔ به‌آفرید و جنگ او با ابومسلم، می‌گوید که آن دو به هم نیرنگ می‌زدند و بر «غلوّ و اعتقاد به تناسخ» با هم توافق کردند. آیا این حیلهٔ ابومسلم بود که می‌خواست او را به‌خود بخواند؟ عبارت ابوحاتم مبهم است. برخی آن را اتهام ابوحاتم بر بی‌ایمانی ابومسلم پنداشته‌اند (*دانشنامه*، ذیل به‌آفرید) و برخی حیلهٔ جنگی (*دبا*، ذیل به‌آفرید).

سال ۵۵۰ ق. نگاشته شده که وامبری[1] در خیوه کشف کرده است (۹ نسخهٔ خطی ترکی، در مقابل ۴ فارسی در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است، در کتابخانهٔ استانبول؛ ۱۹ نسخهٔ ترکی). و سرانجام، دربارهٔ تبار ابومسلم، یک تئوری جدید بر تئوری‌های پیشین افزوده شد: استاد کپرولو به هزار دلیل ثابت کرد که وی اصلاً ترک بوده است (ن.ک.: ملیکوف، ص‌ص 27–25؛ برای ابومسلم نامه‌های فارسی، ن.ک.: سجادی، «ابومسلم‌نامه» در *دبا*).

به‌نظر ملیکوف (همانجا) مهم‌ترین علت شهرت و اعتبار ابومسلم داستانی، آن بود که «اخی»ها از او جوانمردی عیار ساخته برای تبلیغ «فتوت» به‌کار گرفتند. زمینهٔ تبلیغ ایشان، البته تودهٔ تنگ‌دست و بی‌سواد جامعه، و بیش‌تر مجامع پیشه‌وران و ابزارمندان (به‌خصوص در مورد پیشه‌هایی که پست می‌انگاشتند، چون قصابی و دباغی و...) بوده است.

اینک ملاحظه می‌شود که ابومسلم، تنها در میان طبقات پائین اجتماع و در بستر سنت‌های مردمی بود که توانست تا درجهٔ قهرمانی و پیامبری بالا رود. اگر این حال را برای قرن‌های دوم و سوم که از هرگونه مدرک تاریخی در این باره تهی‌ست نیز تا حدی معتبر شماریم، می‌توانیم گفت که ابزار پیوند میان آن دو نقطهٔ اوج، همانا تودهٔ مردم ایران بوده است، جز این‌که این نیز مسئله‌ای را حل نمی‌کند زیرا آنچه باید کشف شود، چگونگی پیوند است.

شاید بتوان مجموعهٔ پرسش‌هایی را که در این باره به ذهن متبادر می‌شود به گونهٔ زیر خلاصه کرد:

۱. آیا ابومسلم در نهان، پیوندهایی با گروه‌هایی از ایرانیان در سرزمین‌های مختلف، برقرار کرده بوده؟ اگر چنین است چرا هیچ اثری از آن به‌جای نمانده؟ آیا شواهدی وجود داشته که به‌زودی نابود کردند و یا به‌سبب پنهان‌کاری در اصل، خود از یادها رفته است؟

۲. آیا ابومسلم، عباسی پاک‌نیتی بوده که قتل مظلومانه‌اش، احساسات مردم را برانگیخته و سپس او را بهانهٔ قیام‌های خویش ساختند؟

۳. اگر ابومسلم، عباسی پاک‌باخته‌ای بود و با باورهای مردم ایران پیوندی نداشت، چگونه توانست بی‌درنگ پس از مرگ، پیامبر، مهدی موعود و یا حتی نوعی خداگردد؟

۴. آیا نیرنگ‌ها و سیاست‌بازی‌ها و دروغ‌هایی که برای جلب توده‌های گوناگون مردم برمی‌ساخت آنان را به پیروی از او کشانده؟

---

1. Vambéry

شورش‌های مردم در عصر عباسی

با روی کارآمدن عباسیان، سرزمین‌های ایرانی نه‌تنها آرامش نیافتند که ـ به‌عکس ـ شورش‌های بسیار متعددِ خرد و کلان در آن‌ها فزونی یافت. رهبران، گاه ایرانی و گاه عرب بودند و هدف شورش‌هاشان نیز گاه دینی، گاه سیاسی، گاه اجتماعی و اقتصادی، و گاهی آمیخته‌ای از این‌ها بود. هویت رهبران همیشه به‌آسانی فهمیده نمی‌شد؛ گاه عرب پاک‌نژادی‌ست که به‌نام اسلام قیام می‌کند و سرانجام با فرقه‌های ضداسلامی پیوند برقرار می‌کند؛ گاه مردی ایرانی‌ست که قیام ایرانی‌اش با سنت‌های اسلامی درمی‌آمیزد؛ گاه ایرانی عرب‌شده‌ای‌ست که برای ترویج یک فرقهٔ کاملاً اسلامی قیام می‌کند...

اما توده‌های مردم ـ که بیش‌تر مورد توجه مایند و باز در این شورش‌ها باید سراغشان را گرفت ـ اساساً ایرانیان، اندکی عرب‌ها و گروهی عرب‌نژاد ایرانی شده‌اند. در جنبش‌هایی که شاید بتوان دینی (با انگیزه‌های اقتصادی) توصیف کرد، عمدتاً ایرانیان زردشتی و مزدکی (یا شبه‌مزدکی) و احیاناً با رگه‌های مانوی حضور می‌یابند. دشمن اصلی ایرانیان تنها حکومت نیست، زیرا ایشان با عرب و حتی گاه با اسلام نیز ستیز می‌کنند. در شورش‌هایی که رنگ دینی ـ اقتصادی دارند و ماهیتشان مبهم است، گاه پیروان آیین‌های ایرانی و اسلامی هر دو شرکت می‌کنند. برخی دیگر نیز آشکارا سیاسی ـ ایرانی هستند و ناچار تنها ایرانیان را جذب می‌کنند. در قیام‌های سیاسی ـ اسلامی، مسلمانان، هم ایرانی و هم عرب حضور دارند.

نکتهٔ مهم در این دوران آن است که اسلام در ایران رواج گسترده‌ای یافته چندان که در برابر برخی از شورش‌ها، خود مسلمانان به مقاومت می‌پرداختند. حتی در ارمنستان هم اسلام قدرتی داشت: هنگامی که حاتم بن هرثمه به امیری ارمنستان می‌رفت، با آشوب بزرگی که در اثر نزاع میان معتزله و اهل سنت درگرفته بود مواجه شد (یعقوبی، *تاریخ*، ۴۶۲/۲، فارسی، ۴۸۳/۲).

ویژگی بسیار بارز بیش‌تر این جنبش‌ها، جنبهٔ مردمی آن‌هاست (قس: صدیقی، ۳۲۸)، به همین جهت غالباً ملاحظه می‌کنیم که شورشیان را توده‌هایی عظیم، اما با ساز و برگ نظامی ابتدایی تشکیل می‌دادند. این توده‌های عظیم، سرانجام در مقابل سپاه اندک اما مجهز حکومت عاجز می‌ماند.

فهرستی که اینک از جنبش‌های درون ایران عرضه می‌کنیم و تا حدی گزینشی است،

فراوانی و گستردگی آن‌ها را طی یک سده(از زمان ابومسلم به‌بعد) نشان می‌دهد. در این فهرست کوشیده‌ایم ماهیت تقریبی جنبش‌ها را تعیین کنیم. تعداد و نقش مردم را نیز در برخی از آن‌ها بیان خواهیم کرد:

این فهرست‌واره، شامل مهم‌ترین شورش‌هاست نه همهٔ آن‌ها، و چون مراد از آن، عرضهٔ دورنمایی کلی از آشوب‌های ایران طی این دوره است، از ذکر منابع در آن خودداری کرده‌ایم.

سال ۱۲۷. عبدالله بن معاویه، عرب اصیل‌زاده؛ خروج در کوفه، فتح نهاوند، اصفهان، دینور، قم، کاشان؛ گرویدن خرمدینان اصفهان به او: **شباهت به خرمیه *(تناسخ)*.**

سال ۱۲۹ تا ۱۳۱. به‌آفرید (ن.ک. پیشتر، ۴۰)؛ جنبش مردمی.: ***آمیختهٔ زردشتی/ اسلام.***

سال ۱۳۳. شریک بن شیخ (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)؛ عرب، عمدتاً قیامی عربی بود.: **چند چهره، *سیاسی/ علوی.***

سال ۱۳۷. سنباذ (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)، مردمی بسیار گسترده.: **به نام *ابومسلم*، *غیراسلامی.***

سال ۱۴۰. قیام دسته‌های نظامی، دنبالهٔ شورش‌های سنباد.: **به نام *ابومسلم.***

سال ۱۴۱. سرکشی عبدالجبار بن عبدالرحمن، فرمانروای خراسان.: ***سیاسی/ اسلامی.***

سال ۱۴۱ (یا ۱۳۷). سرکوبی راوندیه پیروان عبدالله راوندی.: **به نام *ابومسلم* (پیغمبری یا *خدایی او*).**

سال ۱۴۲. سرکشی سپاهیان ابوداود خالد، حاکم خراسان.: ***سیاسی اسلامی.***

سال ۱۴۲. ظهور اسحق ترک در ماوراءالنهر.: **به نام *ابومسلم (اعتقاد به زنده‌بودن او)*، شباهت با سنباد.**

سال ۱۴۳. شورش دیلمیان زردشتی و کشتار عرب‌ها.: ***زردشتی، ملی محلی.***

سال ۱۵۰ (یا ۱۵۱). استاذ سیس (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)، ضد عرب و اسلام.: ***مردمی با گرایش زردشتی، اجتماعی.***

سال ۱۵۹. یوسف‌البرم در مروالرود و جرجان و طالقان.: ***دینی (ادعای پیغمبری).***

سال ۱۶۶. مقنع (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)؛ بسیار گسترده و ۸ سال دوام.: ***تقدیس ابومسلم، دینی/ سیاسی.***

سال ۱۶۸. ونداد هرمز و تقاضای مردم از او برای شورش. آغاز شورش در ۱۶۰، کشتار شدید عرب‌ها. جنگ در ۱۶۷، صلح با هارون در ۱۸۹.: ***سیاسی/ اجتماعی، ضداسلامی.***

سال ۱۷۵. رونق دوبارهٔ خوارج و شورش ایشان.: ***اسلامی / اقتصادی.***

سال ۱۷۶. نخستین شورش علویان دیلم؛ کثرت مردم.: ***دینی اسلامی.***

سال ۱۸۳ تا ۱۸۶. شورش ابوخصیب در نسا با ۱۰ هزار سپاهی، فتح ابیورد، طوس، نیشاپور، سرخس.: ***سیاسی، عربی / ایرانی.***

سال ۱۸۵. شورش مردم طبرستان و کشتن حاکم خود مهرویهٔ رازی را.: ***اجتماعی / اقتصادی.***

سال ۱۹۰. رافع نوادهٔ نصر بن سیار در سمرقند خود را خلیفه خواند، قیام مردم نسف و همکاری با او؛ کشتن عیسی بن علی بن ماهان؛ زنهارخواستن در ۱۹۴.: ***سیاسی.***

سال ۱۹۲. چیرگی حمزهٔ خارجی پسر آذرک بر خراسان، حملهٔ عبدالرحمن نیشاپوری با ۲۰ هزارتن. قیام اول او در ۱۸۵ بود.: ***اسلامی، سیاسی، اجتماعی.***

سال ۲۰۱. سرکشی حاتم پسر هرثمه در آذربایجان و ارمنیه و پیوند با خرمدینان.: ***سیاسی.***

سال ۲۰۱ تا ۲۲۳. بابک (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)، بسیار مردمی.: ***ملی، دینی.***

سال حدود ۲۰۰ تا ۲۲۵، مازیار (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)، استقلال‌طلبانه در ناحیهٔ طبرستان.: ***سیاسی ـ اجتماعی.***



سرداران خطرآفرین

۱. سُنباد

شورش سُنباد نخستین شورش بزرگ و پرخطری بود که تنها دوماه پس از قتل ابومسلم در نیشاپور و حوالی آن برپا شد. انگیزهٔ رسمی این قیام، همانا خونخواهی ابومسلم بود (مقدسی، بدء، ۸۲/۶، فارسی، ۸۴/۶؛ یعقوبی، ۳۶۸/۲، فارسی، ۳۵۷/۲؛ بلعمی، ۱۰۹۳/۲ و بسیاری دیگر). درست نمی‌دانیم که آیا او دوست دیرین ابومسلم بود، با او در نیشاپور آشنا شده، فرمانده سپاه او بوده و یا اصلاً یکدیگر را ندیده بودند. هرچه بود وی همینکه سر به شورش برداشت، انبوه عظیمی از مردم پیرامونش جمع شدند. بعید نیست که با خرمدینان نیز پیوند داشته بوده (صدیقی، ۱۷۲) و از آن طریق بوده که مردمان تنگدست و تحقیرشده به او پیوستند. نخست مردم نیشاپور و کومش (قومس) و اطراف آن وارد سپاه او شدند. آنگاه وی توانست ری را بگشاید. از آن‌جا مالی کلان برای اسپهبد خورشید فرستاد (ابن اسفندیار، ۱۷۵) و از مردم آن دیار کمک خواست. آنگاه مردم طبرستان و جبال هم به او پیوستند (مسعودی، مروج، ۱۸۸/۶). نظام‌الملک (ص ۲۶۱) این پیوند را چنین بیان کرده: در

ری «گبرکان طبرستان را بخواند و دانست که اهل کوهستان (= جبال) بیش‌تر رافضی و مشبهی و مزدکی‌اند...»، «و هرگه با گبرکان خلوت کردی، گفتی که دولت عرب شد که در کتابی از کتب بنی ساسان... خوانده‌ام که...». سرانجام ۱۰۰ هزار سپاهی (نظام‌الملک، همانجا؛ *تاریخ الفی*، ۱۲۸۲/۲) یا ۹۰ هزار (مقدسی، همانجا) یا ۶۰ هزار (بلعمی، همانجا: ۶۰ هزار بر این مغ گرد آمدند) گرد او فراهم آمدند. وی پس از فتح نیشاپور و کومش و ری، خود را فیروز اسپهبذ خواند (طبری، ۱۵۵۴/۴؛ هرچند که ابن اسفندیار، ص ۱۷۴ اصفهبدفیروز را نام حاجبی می‌داند که سر سنباد را نزد خلیفه می‌برد).

آنچه در این ماجرا نظر را جلب می‌کند، آن است که در مقابل این جنبش بسیار مردمی، مردمانی دیگر که کسی جز مسلمانان ایرانی و شاید گروه‌هایی از اعراب ایران نمی‌توانند بود، قد برمی‌افراشتند و به جنگ می‌پرداختند؛ ازآن‌جمله، مسلمانان دستبی و کومش بودند که حتی پیش از رسیدن سپاه خلیفه با سنباذ جنگیدند و شکست خوردند (بلاذری، *انساب*، در دانیل، 128). هنگامی که سپاه ۱۰ هزار نفری خلیفه رسید (مسعودی؛ مقدسی، بلعمی، طبری، همانجاها. نیز ۲۰ هزار، ن.ک.: دانیل، 128)، داوطلبانی از قم و اصفهان و نیز اعراب قبائل عِجْلی همراه آن شدند. علاوه براین، چند تن از دهقانان و نیز مردی به‌نام عُمَر بن علاء که در ری پیشهٔ قصابی داشت و بعدها حاکم طبرستان نیز شد، داوطلبانه به‌راه افتادند (بلاذری، ۳۳۴، فارسی، ۹۶).

این سپاه در سال ۱۳۷ ق. در جایی میان ری و همدان سپاه سنباد را درهم شکست و نزدیک به ۶۰ هزارتن (مقدسی؛ طبری؛ مسعودی... همانجاها) از آنان را کشت. ابن اسفندیار (همانجا) به تعداد کشتگان اشاره نمی‌کند، اما می‌نویسد «چندانی از اصحاب سنباذ و بومسلم بکشتند که تا سنهٔ ۳۰۰، آثار عظام کشتگان بدان مکان مانده بود.»

شورش سنباذ را در منابع متأخرتر (قرن ۵ ق. به‌بعد) بیش از حد معقول، ضد عرب و ضد اسلام جلوه داده‌اند. ازگفتهٔ نظام‌الملک، در دنبالهٔ جمله‌ای که پیش از این آوردیم چنین می‌توان فهمید که ایشان ظاهراً قصد گرفتن سراسر قلمرو اسلام را داشته‌اند، زیرا می‌خواستند کعبه را ویران سازند و خورشید را دوباره قبلهٔ مردمان گردانند. روایت *تاریخ الفی* (۱۲۸۱/۲) نیز همین اندیشه را القاء می‌کند: «۲ هزار کس به مدد او تعیین نمود و

سنباذ... تمامی عربان را به قتل رسانید»[1] اما از همین دو منبع ــ و نیز تمام منابع دیگر ــ می‌توان دریافت که سنباذ می‌کوشیده آیینی آمیخته از اسلام و زردشتی، نیز مزدکی (نومزدکی = خرمدینان) فراهم آورد و از غالیان آرام‌ناپذیر و سرکش نیز کمک گیرد. نظام‌الملک می‌نویسد: «خرم‌دینان را گفتی که مزدک شیعی بود و مر شما را می‌فرماید با شیعت دست یکی دارید». *تاریخ الفی* (۱۲۸۲/۲) نیز می‌نویسد «به جماعتی از مسلمانان که با او می‌بودند، گفت:... ابومسلم... مرغی سپیدشده... و آن جماعت... به مزخرفات آن مجوسی فریفته شدند.»

ریشه‌های این جنبش ــ و بعدها جنبش بابک ــ را شاید بتوان در خاطراتی نسبتاً مبهم از نخستین شورش‌های مزدکیان و کشتارها و ستم‌هایی که ساسانیان با ایشان روا می‌داشتند بازیافت، اما در قرن دوم ق. انگیزهٔ آشکار آن، نارضایتی از حکومت نوپای عباسی، تنگدستی و فشارهای مالی و سرخوردگی و نومیدی شدید بوده است نه منحصراً آرمان‌های دینی و ساسانی.

شکست مجموعه‌ای ۱۰۰ هزار نفری (یا ۹۰، یا ۶۰ هزار نفری)، از سپاهی ۱۰ هزار نفری (یا کمی بیش‌تر) نشان از آن دارد که آن مجموعه را مردمانِ عادی کارناآزموده و فاقد تجربیات و تجهیزات لازم جنگی تشکیل می‌دادند و شکستشان از سپاهی اندک اما مجهز، البته طبیعی‌ست. باز خواهیم دید که معادلهٔ ۱۰۰ هزار (مردم عادی) = ۱۰ یا ۲۰ هزار (سپاهی) میان شکست‌خوردگان و پیروزمندان، تقریباً همیشه برقرار است هرچند که تا حدی زادهٔ خیال مؤلفان باشد.

۲. استاذ سیس

شورش استاذ سیس به احتمال قوی در سال ۱۵۰ ق. آغاز و در ۱۵۱ ق. پایان یافت (طبری، ۱۶۲۷/۴). وی گویا در آغاز، همراه عباسیان به فعالیت مشغول بود اما ناگهان از ایشان برید (ن.ک.: دانیل، 133). سبب شورش او و ماهیت آن چندان روشن نیست: آیا به خونخواهی ابومسلم قیام کرده (صدیقی، ۱۹۱؛ EI2 و دیگران)؟ آیا پیرو به‌آفرید (گردیزی، ۲۷۶؛

---

۱. در *تاریخ الفی* آمده که سنباد پیش‌بینی کرد که ابومسلم جهان را ویران می‌کند و بزرگان عرب و عجم را می‌کشد. از عبارت *تاریخ الفی* نمی‌توان این را فهمید که سنباد مردم نیشابور را به شورش و کشتن اشراف عرب و اکابر فارس تحریک می‌کرده. دانیل (ص 127) که این چنین فهمیده، نسخهٔ خطی لندن را در دست داشته که شاید مخدوش بوده است.

مرغینی در غرر. ن.ک.: دانیل، همانجا) یا جانشین او (صدیقی، همانجا) بوده؟ آیا خود را یکی از منجیان (سوشیان) زردشتی معرفی کرده (EI2، نیز عزیزی، 148)، آیا ادعای پیغمبری می‌کرد (یعقوبی، ۲/۳۸۰، فارسی، ۲/۳۷۳؛ ابن اثیر، ۵/۵۹۳؛ گردیزی، همانجا)؟

گویا آغاز شورش، همانا سرپیچی اهل بادغیس از بیعت با ولیعهدی مهدی بود (یعقوبی، همانجا)، اما گردیزی (۷ـ۲۷۶) مرحلهٔ دیگری هم بر این بیعت افزوده: مردم بادغیس نخست ادعای مسلمانی کردند، به یاری مهدی به جنگ کابل رفته غنیمت گرفتند، چون بازگشتند، اسلام را نیز فرو نهاده با استاذ سیس قیام کردند.

بیش‌تر منابع اشاره می‌کنند که ۳۰۰ هزار کس بر او گرد آمدند (بسوی، ۱/۱۳۶؛ یعقوبی، همانجا؛ مقدسی، بدء، ۶/۸۷، فارسی، ۶/۸۸ و بسیاری دیگر. در مرغینی، غرر: ۱۰۰ هزارتن، قس: دانیل، 134، رضازاده در دبا...). بیش‌تر اشاره کرده‌اند که ایشان، از هرات و بادغیس و کنج روستا و سیستان و اطراف آن آمده و بیل و تیشه در دست داشتند. این‌گونه ابزار در جنگ خندق که اندکی بعد رخ داد البته مفید بود، اما در جنگ تن به‌تن دیگر سود چندانی نداشت. جالب آن‌که دسته‌های سپاهی منظمی هم از خارجیان سیستان، و گروهی که نامشان معلوم نیست (لغریان (؟) یا اغزیه) نیز به یاری شورشیان آمده بودند. با گروه دوم، دو فرمانده سیستانی که نامشان بسیار پرمعنی‌ست همراه شده بودند: آذرویهٔ مجوسی، و مرزبان مجوسی (نام گروه دوم که در *تاریخ سیستان*، ۱۴۲ لغریان، یا چیزی شبیه به آن آمده معلوم نشد. دانیل غزیه یا اغزیه خوانده. برای توضیحات بیش‌تر ن.ک.: صدیقی، ۲۰۰، حاشیهٔ *تاریخ سیستان*، دانیل، 134 و حاشیهٔ ش 64).

هنگامی که سپاه استاذ سیس به سوی مرورود راه افتاد، باز ملاحظه می‌کنیم که مردم عادی شهر نیز برای دفاع، به اجثم، امیر عرب می‌پیوندند. اجثم در این برخورد کشته شد (طبری، همانجا) و خلیفه ناچار به تدارک سپاهی جدی دست زد. طبری (همانجا) جمع‌آوری سپاه را چنین شرح داده: خازم با ۱۲ هزار سپاهی برای کمک به سپاه مهدی بیامد. از فراریان جنگ نخست نیز ۲۲ هزارتن گرد آمدند. خازم تنها ۶ هزارتن از آنان را در لشکر خود پذیرفت. در میان فرماندهان دسته‌های مختلف، از ترارخدا نیز نام برده شده که «از نوادگان پادشاهان عجم خراسان بود» (طبری). اما هنوز این عده کافی نبود، و اگر در اثنای جنگ سپاه تخارستان به یاری مسلمانان نیامده بود، شاید استاذ سیس پیروز می‌گشت.

منابع به تعداد کشته‌شدگانِ سپاه استاذ سیس در آن شکست هم اشاره کرده‌اند: ۷۰ هزار (طبری؛ ابن اثیر، همانجاها)، ۹۰ هزار (مقدسی، بدء، ۶/۸۷، فارسی، ۶/۸۸)، ۳۰ هزار

(مرغینی در غرر، ن.ک.: دانیل، 135). تعداد اسیران را نیز که اندکی بعد کشتند، غالباً ۱۴ هزار تن نوشته‌اند (طبری؛ ابن اثیر، همانجاها).

دانیل (7–136) با جنبهٔ دینی این شورش موافق نیست. زیرا اگر ماهیت آن مزدکی و خرمی بود چگونه ممکن می‌گردید که گروهی خارجی تندمزاج از سیستان به آن بپیوندند؟ ثانیاً منابع نخستین چنین نسبتی به شورش استاذ سیس نداده‌اند؛ بارِ دینی بعدها بر آن افزوده شد. بادغیس، ناحیتی دورافتاده و نیم‌مستقل بود که پیوسته امیری بر آن حکم می‌راند. بیش از ۳۰۰ روستا با شیوهٔ کشاورزی محلی، و آداب و فرهنگ و لهجهٔ خاص خود در آن‌جا می‌زیستند که اطلاعات روشنی در آن باب به ما نرسیده است. حضور قدرت هیاطلهٔ ترک‌نژاد نیز در آن‌جا بی‌معنی نیست. این مردم، همینکه دیدند از جانب حاکمان بزرگ خراسان در معرض تهدید قرار گرفته‌اند، چندین‌بار دست به شورش زدند. حتی پس از قتل استاذ سیس هم منطقه آرام نگردید و تا مهدی ۲۰ هزارتن از آنان را نکشت، دست از شورش برنداشتند.

(هنوز بهترین مقالات دربارهٔ استاذ سیس، از آن صدیقی و دانیل است، نیز ن.ک.: رضازاده در دبا، کرامر در EI2؛ کتابشناسی در صدیقی، ۱۹۱ـ۱۹۳؛ و دانیل، ص 150، حاشیهٔ 55).

۳. شُرَیک

جنبش شُرَیک (یا شَرِیک) بن شیخ مهری در سال ۱۳۳ ق.، در زمانی‌که ابومسلم در اوج قدرت است و دولت عباسی هنوز پا نگرفته، از آن‌جهت برای ما اهمیت دارد که بازیکنان آن، از عرب و عجم، از بسیاری صحنه‌های دیگر آشکارترند. شریک مردی عرب و ظاهراً خواستار حکومت علویان بود که با گروهی که گویا بیش‌تر عرب بودند، در بخارا سر به شورش برداشت. مقدسی (بدء، ۷۴/۶، فارسی، ۷۶/۶) ایشان را ۳۰ هزارتن مرکب از وامانده‌های عرب و دیگر مردمان توصیف کرده که از خونریزی‌ها و ستم‌های ابومسلم به خشم آمده بودند (ن.ک.: عزیزی، 134). نرشخی که گسترده‌ترین گزارش را در این باره عرضه کرده، می‌افزاید که امیران عربِ بخارا و خوارزم و برزم نیز با وی بیعت کردند (ص ۸۶). این ۳۰ هزارتن که طبری (۱۵۴۰/۴) نیز ذکر کرده است، احتمالاً همه عرب نبوده‌اند، زیرا این تعداد عرب در بخارا اندکی غریب می‌نماید. پس شاید «سایر مردم» که مقدسی آورده، همانا ایرانیانی باشند که به شورش پیوسته بودند.

ابومسلم، زیاد بن صالح را با ۱۰ هزار سپاهی (نرشخی، همانجا) به جنگ او فرستاد. جنگ آسان نبود و زیاد بارها شکست خورد. شاید اگر یاری قُتَیبة بن تَغْشاده بخارا خدات (نام عربی شهریار زادهٔ بخارا شایستهٔ توجه است) نبود، کار بسی دشوارتر می‌شد، به‌خصوص که سپاهیان بخارا خدات هم ۱۰ هزارتن بودند (نرشخی، ۸۷). بخارا خدات، همینکه نزدیک صحنهٔ نبرد شد، «علامتِ سیاه» آشکار کرد» (در چاپ مدرس رضوی دوبار «علامت سپاه» آمده که باید اصلاح شود). در کنار شهر، ۷۰۰ کوشک بنا شده بود و در آن‌ها «از عرب کس نبود» (نرشخی، همانجا). بخارا خدات فرمود مردم کوشک‌ها نیز علامت سیاه برآورند و سپاه دشمن را از آب و خوراک محروم سازند تا عاجز شود. این حیله نیز به شکست او و زیاد انجامید. عاقبت چون پیروز شدند و شریک کشته شد، زیاد «بفرمود تا آتش به شهر زدند و سه شبانه‌روز شهر بسوخت» (نرشخی، ۸۹). با این‌همه، مردم شهر، با آن‌که دیگر رهبری نداشتند، زنهار زیاد را باور نکردند و تسلیم او نشدند. سه روز بعد، زیاد در کوشک بخارا خدات نشست و سپاه را فرمان حمله داد. باز جنگی سخت با مردم شهر درگرفت، و ایشان «تکبیر می‌گفتند چنان که زمین می‌لرزید». پس از پیروزی، هر که را در شهر دست گیر کردند، به دار آویختند.

آن بخارا خدات را که کاردانی‌اش موجب فتح شهر به دست سربازان عباسی شد، چند سال بعد، ابومسلم به قتل رسانید، برادرش بنیات نیز به سپیدجامگان پیوست و کشته شد (نرشخی، ۱۴).

این شورش محلیِ ــ به قول دانیل (ص 88) ــ چند چهره، شاید بتواند چندین نکتهٔ جالب توجه را برای ما آشکار کند:

۱. شورش از آغاز، رنگی دینی داشت، زیرا شریک به‌نام علویان قیام کرد. این جنبهٔ دینی، زمانی توانمند شد که با نارضایتی عمومی از سیاست عباسی درهم آمیخت.

۲. آن ۳۰ هزارتنی (به قول نرشخی) که درون بخارا می‌زیستند و با شریک همراه شدند، ظاهراً، اعراب شهر بودند و آن گروه که در کوشک‌ها منزل داشتند، بی‌تردید ایرانیان بودند. پیش از این (ص‌ص ۲۱ ــ ۲۲) دیدیم که در زمان قتیبة بن مسلم (حدود ۴۵ سال پیش از این) مردم بخارا از همنشینی با عربان سرباز زدند و برای خود ۷۰۰ کوشک در بیرون شهر ساختند که البته همین ۷۰۰ کوشک در جنگ اخیر است.

۳. هنگامی که بخارا خدات با ده هزار سپاهی (ناچار همه ایرانی) فرا رسید، به مردمان کوشک دستور داد در بگشایند و پرچم سیاه (علامت عباسیان) برافرازند.

۴. با توجه به بند ۲ و ۳، جنبهٔ نژادی جنگ آشکار می‌شود: بخارا خدات و ده هزار مرد شهری و روستایی با ایرانیان بخارا گرد هم می‌آیند تا به یاری سپاه ابومسلم (ایرانی / عربی) با عربان شورشی که «تکبیر می‌گفتند» بجنگند و همه را به دار زنند. بخارا خدات از این‌که شهر خود او بخارا سه شبانه‌روز در آتش بسوزد باکی نداشت و اعتراضی نکرد؛ ناخالصی نیت او در این جنگ آن‌جا تأیید می‌شود که به همین دلائل، به‌دست ابومسلم کشته شد.

به گمان ما، رویارویی دو نیرو، یکی روستایی و دیگری شهری و اشرافی که مورد توجه دانیل بوده، وجهی ندارد.

۴. مُقَنَّع

یکی از بزرگ‌ترین شورش‌های ضدعباسی که احتمالاً از ۱۵۸ ق. آغاز شد و در ۱۶۶ ق. پایان یافت قیام مقنع بود. رنگ دینی آن، از این‌جا آشکار می‌شود که مقنع، ضمن تقدیس ابومسلم، خود را پیامبر و سپس خدا خواند و در آنچه از عقایدش می‌دانیم، به به‌آفرید و اسحق ترک و دیگران شباهت یافت. جنبهٔ اجتماعی-سیاسی آن نیز انکارناپذیر است: شرکت گروه بی‌شماری از مردم ماوراءالنهر، به‌خصوص روستائیان نیازمند، همکاری ترکان که شاید هیچ پیوندی با عقاید مقنع نداشتند، همکاری بسیار فعالانهٔ یک امیر عرب از یک‌سو، و یاری یکی از بزرگ‌ترین اصیل‌زادگان بخارا، بنیات پسر تَغْشاده که احتمالاً آیین کهن خود را حفظ کرده بود، همه نشان از بُرد سیاسی و اجتماعی شورش مقنع دارد.

ما اینک اساساً در پی گزارش‌هایی هستیم که به حجم مردم، طبقه و نژاد و گرایش‌های کلی آنان اشاره کرده‌اند؛ موضوع زندگی و عقاید و جنگ‌های ۸ سالهٔ مقنع را در مقالات بسیار، و از همه بهتر، صدیقی، ۲۳۱ــ۲۰۷؛ دانیل، 137–147؛ تورج تابان، «قیام مقنع، جنبش روستایی سپیدجامگان» در *مجلهٔ ایران‌شناسی*، سال ۱، ش ۳ (۱۳۶۸)، ص‌ص ۵۳۲ــ۵۶۵ که کتابشناسی خوبی دارد، می‌توان پیدا کرد.

نخستین نکته‌ای که در احوال مقنع نظر ما را جلب می‌کند، نام او هاشم یا ابوهاشم است (در مورد نام‌های دیگر، ن.ک.: دانیل، 138؛ تابان، ۵۴۰، نام دادبه را که از قول ابن خلکان به او نسبت داده، مربوط به مقفع است نه مقنع). این نام ــ همراه نام بسیاری از ایرانیان دیگر ــ نشان از انتشار نام‌های عربی میان مسلمانان و یا گاه نامسلمانان یا مدعیان مسلمانی دارد. مقنع که در آغاز همراه ابومسلم در دعوت عباسی شرکت داشت (نیز پدرش، ن.ک.:

نرشخی، ص ۹۰)، مردی «زیرک بود و کتاب‌های بسیار از علم پیشینیان خوانده بود». بنابراین، عربی نیک می‌دانست، چندان که «وزیرِ (= دبیر) عبدالرحمن ازدی فرمانروای خراسان شد» (همو؛ نیز قس: صدیقی، ۲۰۷؛ دانیل، 138). وی برای دعوت خویش، نامه به ولایات می‌نوشت. یکی از آن‌ها را *تاریخ بخارا* (ص ۹۱) حفظ کرده است. نامه با بسم‌الله و سپس الحمدلله و ذکر پیامبران (ازجمله ابومسلم) همه به عربی، آغاز می‌شود. سپس به فارسی (سه سطر) از قدرت و پادشاهی و خدایی خود سخن می‌گوید.

می‌دانیم که ابونصر احمد، مترجم *تاریخ بخارای* نرشخی، این نامه را از کتاب فارسی *اخبار مقنع*، تألیف مردی ابراهیم نام برگرفته. اما نمی‌دانیم ابراهیم و ابونصر، هنگام نقل نامه چه معامله‌ای با آن کرده‌اند. نامه خطاب به تودهٔ ایرانیان نوشته شده که هنوز در میانهٔ قرن دوم ق. چندان عربی نیاموخته بودند. بنابراین اصل آن باید به زبان فارسی بوده باشد.اما نمی‌توان باور کرد که نثر آن ــ که با نثر ابونصر همسانی دارد ــ از آنِ مقنع باشد. شاید ابونصر آن را به نثر زمان خویش بازنویسی کرده است. اما آنچه در این نامه بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید، آن است که مقنع، آن را با بسم‌الله، والحمدلله الذی لااله الاهو آغاز می‌کند و سپس خود را خدای یگانه می‌خواند.

یکی دیگر از نکات مهم این شورش ــ که پس از این باز مورد بحث قرار خواهیم داد ــ پیوستن مردی «به مرو از عرب، نام او: عبدالله بن عمرو» (نرشخی، ۹۲) به مقنع بود که به‌سرعت دامنهٔ شورش را از مرو به ماوراءالنهر کشید و گروه بی‌شماری را به آیین مقنع خواند. از آن پس بود که مردم تقریباً سراسر روستاهای سغد و بخارا، «سفیدجامه» گشتند. کار این مرد البته خالی از شگفتی نیست: چگونه ممکن است عربی مسلمان که به‌نام دینِ تازه و پویا و جهانگیر خود اسلام به ایران گام نهاده، و بی‌تردید ملک و آب و ثروتی هم فراهم آورده، ناگهان از دین خود چشم بپوشد و به آئینی نامنضبط و التقاطی و نیم‌مزدکی کهنه روی آورد. آیا او مسلمان مانده بود و تنها به قصد مبارزه با عباسیان قیام کرده بود؟ اما مسلمانی او را نیز این امر که وی دختر خود را به همسری مقنع درآورد، تا حدی نقض می‌کند.

موضوع زناشویی این دختر عرب با مقنع، موضوع آزادی مطلق مردان خرّمی در نزدیکی با زنان را در معرض تردید و پرسش قرار می‌دهد، زیرا از آن چنین درمی‌یابیم که این «آزادی» ــ که خود از روزگار مزدک آغاز شده و در تقریباً همهٔ فرقه‌های تندرو (غلاة) مرسوم بوده، آن‌چنان که بعدها نویسندگان مسلمان عرضه کرده‌اند، یله و بی‌حساب نبوده، بلکه

آیین‌هایی ـ ازجمله زناشویی ـ داشته که مانع هرج و مرج و آشوب می‌شده است. تا آن‌جا که به ماوراءالنهر مربوط است، شاید بتوان آن را با نوعی قدرت‌مداری و خودمختاری زنان همساز دانست؛ زیرا همین‌جا بود که خاتون، مادر تغشاده، مدت ۱۵ سال با قدرت تمام بر بخارا حکم راند (نرشخی، ص‌ص ۱۳ـ۱۲؛ داستان‌های مربوط به عشق‌بازی‌های او، ص‌ص ۵۴ـ۵۶)؛ زن نیزکِ مقتول، از زناشویی با بزرگ‌ترین فرمانروای عرب، قتیبه سرباز زد (ابن اعثم، ۲۳۳/۷)؛ در اثنای شورش‌های مقنع نیز زنی را می‌شناسیم که رهبری شورشیان نرشخ را به‌عهده داشت و دلاورانه جلوی حاکم خراسان ایستاد و کشته شد (نرشخی، ۹۷؛ قس: دانیل، 141). نیز حدود سال ۲۰۱ ق.، هنگامی که جاویدان خرمدینی کشته شد، زن او به همهٔ امور رسیدگی می‌کرد تا مقدمات رهبری بابک را فراهم آورد و خود، طی آیین‌هایی که ابن ندیم (۴۰۷) نقل کرده، رهبری را از جاویدان به بابک انتقال داد و در همان مجلس، خویشتن را به همسری او درآورد.

همهٔ مراسم این زناشویی به سه کار منحصر بوده: بابک را در کنار خود نشاندن آشکارا، شراب‌نوشیدن با او، تقدیم یک دسته ریحان به شوی آیندهٔ خود (قس: صدیقی، ۲۵۷).

در ماجرای این مقنع، طی جنگ‌ها و گریزها و مقاومت‌ها و کشتارهای گروهی، بارها و بارها به دسته‌های مردم اشاره شده است. اما آنچه جالب توجه است، آن است که در این‌جا، برخلاف بسیاری از قیام‌های دیگر، به دسته‌های چندصدهزار نفری برنمی‌خوریم، حال آن‌که شورش مقنع هم سخت گسترده بود و هم بسیار دیرپا. در این باره، روایت بلعمی[1] از همه پربارتر و دقیق‌تر است که متأسفانه به حد شایسته مورد استفادهٔ استاد صدیقی و دانیل ـ و نیز تابان که بیش‌تر از این دو اخذ کرده ـ قرار نگرفته است.

در آغاز کار مقنع، یک بار که سفیدجامگان در نرشخ شکست خوردند، ۷۰۰ نفر از سپاهشان کشته شد (ابن اثیر، ۳۹/۶).

هنگامی که جبرئیل سمرقند را از چنگ سفیدجامگان بیرون آورد، مقنع سردار خود خارجه را با ۱۰ هزار کس به آن‌جا گسیل داشت (بلعمی، ۱۵۹۴/۳).

هنگامی که فرمانده جبرئیل، عقبه به سوی مرو رفت، امرای خراسان، ۱۴ هزار سپاهی در ترمذ گرد آورده بودند تا عقبه را یاری کنند. سرجمه سردار مقنع با ۲۰ هزارتن حمله آورد و آن گروه را قتل‌عام کرد (بلعمی، همانجا).

---

۱. ما، برای سادگی کار، ترجمهٔ ***تاریخ طبری*** و ***تاریخنامهٔ*** استاد روشن را، ***تاریخ بلعمی*** می‌خوانیم.

مقنع، مردی ترک رابا سه هزارتن به فتح نخشب فرستاد. «اهل نخشب، خرد و بزرگ، اتفاق کردند» و آنان را براندند؛ ترکان از گشودن دیهی که دهقانی بزرگ در آن بود نیز عاجز ماندند (همو). جالب آن که وقتی سپاه جبرئیل به ایشان رسید، همین دهقان خواست سپاه اسلام را به حیله در دام دشمن اندازد (همو، ۱۵۹۵).

مقنع، نیزه (؟) بن دهقان را با ۱۴ هزار سپاهی به تاراج سمرقند فرستاد (همو).

در سال ۱۶۱ ق.، معاذ حکومت یافت و با ۴۰ هزارتن به جنگ ترکان رفت (همو). هنگامی که این امیر به بخارا رسید، انبوهی مردم، از روستایی و سپاهی فراهم آمدند تا در مقابل مقنع از جان و مال خویش دفاع کنند. این عده را نرشخی (ص ۹۸) ۵۷۰ هزارتن نوشته که بی‌تردید اشتباه است. بغدادی (*الفرق...*، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۲۵۸) ۷۰ هزارتن ذکر کرده.

هنگامی که مقنع در قلعهٔ سنام در محاصره بود، یکی از نزدیکان او با ۳۰ هزار مرد و زن و کودک به زنهار مسلمانان آمد (بلعمی، همانجا).

آخرین کسی که تسلیم شد و شکست مقنع را مسلم ساخت، فرمانده او سرجمه بود که با ۳ هزارتن خود را تسلیم کرد (همو).

اما شگفت‌ترین اجتماع در همهٔ این روایات آن است که نرشخی (ص ۹۹) آورده: «۵۰ هزار تن از لشکر مقنع از اهل ماوراءالنهر، از ترک و غیره به در حصار مقنع جمع شدند، و سجده و زاری کردند و از وی دیدار خواستند.» اما به بهانهٔ آن‌که هرکس او را بیند در دم بمیرد، کسی اجازهٔ دیدار نیافت.

به گفتهٔ بلعمی (همانجا) آن امیر عرب، عبدالله، که به مقنع پیوسته بود، در همین قلعه اسیر و کشته شد. با این‌همه، پیروان مقنع از میان نرفتند و نویسندگان گوناگون به وجود ایشان ـ بیش‌تر در ماوراءالنهر ـ تا قرن ۶ ق. اشاره کرده‌اند (صدیقی، ۲۲۹ ـ ۲۳۱).

۵. خرمدینان

هیچ فرقه‌ای بهتر از خرمدینان، گستردگی و پراکندگی گروه‌های غیرعرب و غیراسلامی را در ایران نشان نمی‌دهد. ایشان بی‌گمان، بازماندگان مزدکیانی بودند که در سدهٔ ششم میلادی به‌دست ساسانیان تارومار شدند. بازماندگان آنان که بیش‌تر در روستاها می‌زیستند، دیگر نتوانستند اجتماع متشکلی پدید آورند چندان که رشتهٔ پیوند میان گروه‌های گوناگون بریده شد و اندک‌اندک اصول عقاید و آیین‌های هر گروه با عقاید و آیین‌های محلی ـ که در قرن

۲ ق. بیش‌تر اسلامی بود ــ درآمیخت و فاصلهٔ میان گروه‌ها را بیش‌تر کرد. با قتل ابومسلم و قضیهٔ انتقال امامت به افراد گوناگون ازجمله ابومسلم، پای گروهی از خرمدینان به فرقه‌های تندروِ اسلامی نیز کشیده شد؛ و بیش از همه ساخت اعتقادی‌شان با کیسانیه پیوند خورد.

آن آزادی نسبی که تسلط عربان در سرزمین‌های ایران، و کم‌توجهی آنان به عقاید محلی پدید آورده بود، به خرمدینان گستاخی بیش‌تر بخشید چنان که از گوشه و کنار ایران سربرکشیدند و سرانجام، به رهبری بابک، به یکی از خطرناک‌ترین جنبش‌های ضدعربی / اسلامی تبدیل شدند.

بخش‌بندی آنان در گروه‌های مختلف، یا پیونددادن دسته‌های گوناگون آنان به یکدیگر، تقریباً ناشدنی‌ست. هم پژوهشگران معاصر از این کار عاجز مانده‌اند (مثلاً صدیقی) و هم قدما. به‌طور کلی، ابن ندیم (۴۰۵) آنان را به دو فرقه تقسیم می‌کند: ۱. خرم‌دینان پیشین که در جبال و... پراکنده‌اند... اصلاً مجوسی‌اند رئیس ایشان مزدک قدیم بوده است. ۲. خرمدینان بابکی.

این گروه‌ها، بی‌تردید در شرایط اجتماعی سختی می‌زیستند. بیش‌تر آنان روستایی و تنگدست و تحت فشار کارگزاران مالیات قرار داشتند. از همه سنگین‌تر آن‌که جامعه ــ به‌ویژه جامعهٔ اسلامی ــ به چشم تحقیر در ایشان می‌نگریست (دیهٔ یک مرد مسیحی یا یهودی، یک‌سوم دیهٔ مسلمان، و دیهٔ خرمدین، یک‌پنجم دیهٔ مسیحی و یهودی بود. از دو دسته که بغدادی مزدکیه و به‌آفریدیه می‌خواند، حتی مالیات سرانه که مخصوص مسیحیان و یهودیان و زردشتیان بود نمی‌پذیرفتند، یعنی کافر مطلق به‌شمار می‌آمدند. ن.ک.: بغدادی، ۳۴۷). این وضعیت موجب می‌شود که انگیزهٔ بیش‌تر جنبش‌های خرمدینی را اقتصادی و اجتماعی بپنداریم نه دینی و ملی؛ هرچند که دین و اندیشهٔ نوعی استقلال محلی، آشکارترین ابزار شورش به‌شمار می‌آمد.

با توجه به پراکندگی و گستردگی گروه‌های خرمدینی (ابومسلمیه، به‌آفریدیه، رزامیه، سنباذیه، براکوکیه، بابکیه، کودکیه، کردشاهیه، فاطمیه یا پیروان فاطمه دختر ابومسلم، دختری که به امامتش ایمان داشتند، مازیاریه) می‌توان گفت که شورش‌های آنان نسبتاً اندک بود، به‌خصوص که ایشان، حدود سه قرن، با همین وسعت، باقی بودند. مهم‌ترین شورش‌های ایشان را می‌توان چنین فهرست کرد:

سال ۱۱۸: شورش خداش (که ظاهراً در اصل عرب بوده)،

سال ۱۳۷ ــ ۱۴۰: شورش بومسلمیه، به رهبری اسحاق ترک،

سال ۱۶۲: شورش سرخ‌جامگان (محمّره) در جرجان به رهبری عبدالقاهر،
سال ۱۶۲: شورش خرمدینان اصفهان،
سال ۱۸۰: شورش مجدد در جرجان،
سال ۱۹۲: شورش بزرگ خرمدینان در آذربایجان،
سال ۲۰۱: بابک و سپس مازیار (ن.ک.: صدیقی، ۲۶۸ـ۲۷۲).

دربارهٔ زیستگاه‌های ایشان، خوشبختانه منابع، اطلاعات نسبتاً خوبی داده‌اند؛ بررسی شهرها و بیش‌تر روستاهای ایشان، دائرهٔ بسیار گستردهٔ قوم‌هایی را که هنوز در مقابل عربیت و اسلام مقاومت می‌کردند، به نیکی نشان می‌دهد:

کوه‌های میان آذربایجان و ارمنستان (ابن ندیم، ۴۰۵؛ ابن مسکویه، ۱۷۶/۴)
بلاد دیلم (ابن ندیم)،
همدان (ابن ندیم، ابن مسکویه، نظام‌الملک، ۲۹۱)،
میان همدان و اصفهان (ابن ندیم)،
عراق عجم (= کوهستان، جبال) (نظام‌الملک، ۲۶۱)،
کرج ابودلف، برج، ورسنجان، صیمره، سیروان، اریوجان از بخش ماسبذان (مسعودی، ۱۸۷/۶)،
ری و قزوین (شهرستانی، ۱۱۵، ۱۹۴)، ری (نظام‌الملک، ۲۹۱)،
اصفهان (مسعودی؛ ابن مسکویه)،
شهرها و روستاهای اصفهان: فرمدین، کاپله، فاتک، رونده (نظام‌الملک)،
ماسبذان، مهرجان قذق (ابن مسکویه)،
طبرستان، جرجان، نهاوند، دینور (= زیستگاه محمره) (بغدادی)،
سیستان (ابن مسکویه، ۳۴۱/۶)،
خرم‌آبادِ بلخ (ابن ندیم، ۴۰۸)،
مرو، هرات (بغدادی، ۲۴۱، ۲۴۳)،
سغد، سمرقند، چاچ، ایلاق (شهرستانی ۱۱۵، ۱۹۴)،
کامدان (میان اهواز و اصفهان) (یعقوبی، *بلدان*، ۲۷۵، فارسی، ۵۰: قامدان).

خرمدینان عموماً مردمی آرام بودند و ابن ندیم (ص ۴۰۷) معتقد است که بابک ایشان را به جنگ‌افروزی و شورش کشانید. با این‌همه ابن مسکویه (۳۴۱/۶) به دو گروه خرمیه و

جاشکیه اشاره می‌کند که در سال ۳۶۰ ق.، راه‌های زمینی و دریایی را در جنوب سیستان ناامن کرده بودند.

منابع ما، چندان به تعداد دسته‌های مختلف خرمدینی اشاره نمی‌کنند. تنها نظام‌الملک (ص‌ص ۲۹۰ـ۲۹۱) می‌نویسد که در زمان هارون، خرمدینان اصفهان و اطراف آن سر به شورش برداشتند و خرمدینانِ ری و همدان و روستاهای اطراف به آن‌ها پیوستند و تعدادشان به ۱۰۰ هزارتن رسید. همین‌که عبدالله بن مالک از خراسان با ۲۰ هزار سپاهی بیامد، ترسیدند و پراکنده شدند. اما چندی بعد دوباره شوریدند و عبدالله و ابودلف «خلقی بی‌حد از ایشان بکشتند و زن و فرزند ایشان را به بغداد بردند و بمَن یَزید (= مزایده) بفروختند.» می‌دانیم که روایات خواجه، همیشه قابل اعتماد نیست. وی اصرار دارد که اینان، پیوسته با باطنیان دست به یکی می‌کردند و این شورش اخیر نیز «به عشوهٔ باطنیان» بوده است. اما منابع مطمئن‌تر (طبری، ۱۷۴۶/۵) می‌نویسند که هارون، در سال ۱۹۲، عبدالله بن مالک را با ۲۰ هزار سپاهی به جنگ خرمدینان آذربایجان فرستاد. وی ۳۰ هزار تن از ایشان را کشت و زنان و کودکان را به اسارت برد (قس: دینوری، ۳۸۷، فارسی، ۴۰۷ که به تعداد افراد اشاره نمی‌کند؛ مقدسی، بدء، ۱۰۳/۳).

الف) بابک

زندگی فعال بابک، از سال ۲۰۰ ق. (یا به قول ابن مسکویه، ۱۳۳/۴، از ۲۰۱ ق.) آغاز شد و تا زمان قتلش در ۲۲۳ ق. ادامه یافت. در آغاز کار او، دولت مأمون دچار پریشانی بود. در هر نقطه از ایران، آشوبی به‌پا بود، بغدادیان که از ولایتعهدی امام رضا(ع) ناخشنود بودند، مأمون را برای مدتی از خلافت خلع کردند. در همان زمان، حمزهٔ خارجی پسر آذرک، بر سیستان، فارس و کرمان چیره شد. خرم‌دینان آذربایجان نیز فرصت را غنیمت شمارده ـ احتمالاً به تحریک حاتم (والی ارمنستان که پدرش هَرْثمه را مأمون کشته بود) ـ سر به شورش برداشتند. در جنگ‌های ۲۰ سالهٔ خرمیان، انبوه عظیمی از آدمیان، خواه ایرانی و خواه عرب و خواه خرمدینی کشته شدند که تعدادشان را برخی یک میلیون نفر تخمین زده‌اند.

در جنبهٔ دینیِ شبه‌مزدکی این شورش تردید نداریم. اما آنچه از این جنبه، غلیظ‌تر و چشمگیرتر شده، همانا رفتارها و باورهای شگفتی است که در زمان گزارشگران ـ یعنی سدهٔ ۳ و ۴ قمری ـ به‌شدت تمام با اخلاق اسلامی حاکم بر ایران در تضاد بود. نویسندگان، خواه عرب و خواه ایرانی در این شورش ـ که از نظر ایشان البته فتنه بود نه انقلاب ـ به چشم

یکسان نگریسته‌اند، در آن، خواه از نظر دینی و اخلاقی باشد و خواه از نظر اجتماعی و اقتصادی، حتی یک نکتهٔ مثبت قابل پذیرش ندیده‌اند. آنچه امروز جنبش توده‌های ستم‌کش، یا قیام به انگیزهٔ احساساتِ ملیِ استقلال‌طلبانه و هویت ملی می‌خوانیم، البته در ذهن ایشان نمی‌گنجید. با این‌همه گستردگی شگفت‌آور خرمدینان، از جنوب شرقی ایران گرفته تا آذربایجان، یگانگی دین (لااقل در ظاهر) میان همهٔ گروه‌ها، و داشتن اهداف مشترک اقتصادی (= زندگی بهتر و ستیز با توانگران)، اجتماعی (= برابری) و سیاسی (ستیز با عربان و دولت عباسی)، پژوهشگر را به این اندیشه می‌اندازد که آیا یک شعور عامِّ فراگیر که تار و پودش را خاطرات دوردست شکوه ساسانی، و سنت‌ها و آیین‌های دیرین، و دینی که اینک با دین‌های زردشتی و مانوی و اسلامی درآمیخته، و نیز شاید زبان‌هایی که خویشاوندی‌شان نزد همه محسوس بود، تشکیل می‌داد بر وجدان این مردم حاکم نبود؟ اصطلاحاتی چون استقلال‌طلبی و ایران‌دوستی در مفهوم ملی که برخی به‌کار برده‌اند (مثلاً مادلونگ، «مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی»، ترجمهٔ جواد قاسمی، تهران، ۱۳۵۷،جم) شاید برای آن زمان، بیش از اندازه سنگین باشند.

بُعد مردمی این جنبش که ناچار اقتصادی و اجتماعی هم هست، جلوه‌ای خاص دارد: پیوسته مردمان روستایی به اشارت کارگزاران بابک گرد هم می‌آیند و به رهبری یکی از سرداران او، به شهرها که مرکز اعیان و اشراف و دولتمردان و بازرگانان توانگر است هجوم می‌آورند. آن گروه از خرمدینانی که ساکن شهرها بوده‌اند (مثلاً اصفهان و گرگان) نیز بی‌گمان، جماعاتی تنگدست و حاشیه‌نشین و مورد تحقیر بودند که برای این‌گونه شورش‌ها، آمادگی تمام داشتند.

از بزرگان و فرماندهان بابک که ناچار متعدد بودند، نام پنج شش تن را می‌شناسیم. بیش‌تر نام‌های عربی دارند، اما این نام‌ها هیچگاه بر مسلمان‌بودنشان دلالت ندارد. از دو سردار، معاویه و علیِ مزدک که بسیار فعال بودند، اطلاعی نداریم. ابن جویدان که اسیر افشین شده بود، گویا مرد گمنامی نبود (طبری، ۱۸۸۷/۵)؛ طرخان هم ظاهراً در مراغه ملک و آبی داشته (همانجا). فرمانده دیگر، عصمتِ کردی ست که به قول یعقوبی (۴۹۸/۲، فارسی، ۴۹۸/۲) والی مرند بود. هم‌پیمان بسیار مشهور او نیز مردی عرب بود به‌نام محمد بن اشعث که دختر او را به زنی داشت و در کوه‌های آذربایجان بر دو قلعهٔ بزرگ فرمان می‌راند. وی ظاهراً برای حفظ املاک خویش با بابک ساخته بود. این هم‌پیمان، در سال ۲۲۰ ق.ـ شاید به آن‌سبب که می‌دید دیگر قدرتی و ثروتی برایش نمانده ـ به خلیفه پیوست و به

حیله عصمت را اسیر کرده نزد خلیفه برد (طبری، ۲/۵ـ ۱۸۸۱). اسیری عصمت (شاید هم همدستی مخفیانهٔ او با دامادش ابن اشعث) برای بابک زیانبار شد، زیرا وی «همهٔ راه‌های سرزمین بابک و شیوه‌های جنگ در آن‌ها را» بر معتصم فاش کرد. به‌همین جهت بود که هیچگاه به کشتن او اقدام نکردند (همو، ۱۸۸۲/۵).

از میان این مردان، ابن اشعث (که در ۲۳۴ ق. در مرند شورش عظیمی علیه خلیفه به‌پا کرد، ن.ک.: طبری، ۱۹۴۰/۵) حتماً، و عصمت احتمالاً مسلمان بوده‌اند و همکاری موقتشان با بابک، از برخی نیات سیاسی و اقتصادی تهی نبوده است.

با توجه به وضعیت این همرزمان و گمنامی بقیه، قاطعانه باید گفت که جنبش بابک پشتیبانی جز تودهٔ مردم و به‌ویژه روستایی، نداشته است.

در نیروهای مقابل بابک، لازم نیست که به‌دنبال بزرگان و اشراف بگردیم: علاوه بر ده‌ها امیر و امیرزادهٔ نژاده و پرآوازهٔ عرب که گاه ممدوح شاعران نیز بوده (قس: حمید طوسی و مدح ابوتمام) و همه هم از بابک شکست خوردند، همهٔ توانگران و دهقانان و اشراف ایران هم با سپاه اسلام همکار یا دست‌کم هم‌دل بوده‌اند. دو نمونه از این همکاری می‌آوریم:
۱. بخارا خداه از جانب فرمانده سپاه اسلام همراه با ۱۷۰۰ سپاهی بر گذرگاهی موضع گرفته بود تا دسته‌های سپاه بابک را از پیوستن به‌هم بازدارد (طبری، ۱۸۹۳/۵؛ ابن مسکویه، ۱۹۸/۴). پیش از این دیدیم که پدران این بخارا خداه، پیوسته بر عربان شوریدند و کشته شدند؛
۲. هنگامی که گروهی از خرمدینان دوباره به شهر بی‌پناه اصفهان هجوم آوردند، «قاضی چغان با گروهی از رئیسان و مردم شهر و اعیان، به جنگ ایشان شدند» (نظام‌الملک، ۲۹۳).

اما بابک خود نمی‌دانیم کیست. آیا به‌قول دینوری (۳۹۷، فارسی، ۴۱۹) از زادگان فاطمه دختر ابومسلم بوده؟ فرزند خانواری سخت بی‌نوا، و یا به قول مقدسی (بدء، ۱۱۵، فارسی، ۱۱۶) اصلاً فرزند حرام بوده است؟ (برای نام و نشان و نژاد او ن.ک.: صدیقی، ۲۸۵؛ زریاب در *دانشنامه*؛ بهرامیان در *دبا*...).

آنچه برای کار ما مهم است، آن است که او حسن نام داشته (مسعودی، *مروج*، ۱۳۰/۷) و برادرش، عبدالله (طبری، ۱۸۹۵/۵؛ قتل او در بغداد، ۱۸۹۷/۵). دیگر آن که وی، به قول واقد، صاحب *اخبار بابک*، در جوانی نزد شبل بن المنقی الازدی (از اعیانِ عرب ایران) در روستای سراة (= سراب؟)، و سپس دوسالی نزد محمد بن روّاد که از مشاهیر عرب ایران بود، خدمت کرده است (ابن ندیم، ۴۰۶). آن نام اسلامی / عربی و این خدمتگزاری نزد اعراب مسلمان، این اندیشه را تقویت می‌کند که او ــ دست‌کم به ظاهر ــ اسلام آورده بود.

البته نام عربی به‌تنهایی، دلیل بر مسلمانی نیست. زیرا می‌دانیم که دیگر از قرن دوم به‌بعد نام‌های عربی رواجی شگفت یافته بودند و حتی ــ چنان که خواهیم دید ــ مسیحیان ایران هم نام‌ها و کنیه‌های غلیظ عربی بر خود می‌نهادند چندان که موجب اعتراض برخی از شاعران نیز شدند.

نمی‌توان باور کرد که بابک، به‌سبب خدمت نزد توانگران عرب، زبان عربی نیز آموخته بوده؛ زیرا بیش‌تر عرب‌ها بودند که فارسی می‌آموختند و اندک‌اندک به جامهٔ ایرانی درمی‌آمدند. اما نکتهٔ جالب آن که بابک، فارسی معمول میان مردم را هنوز ــ در ۱۸ سالگی ــ نیک نیاموخته بود و شاید زبان مادری‌اش یکی از گویش‌های آذربایجانی بوده است. واقدی گوید: «زبانش به اعجمی، گره داشت» (ابن ندیم، همانجا).

درهرحال بابک، همین‌که دست به شورش زد، هزاران تن از مردم جبال به او پیوستند؛ اما همه تنگدست بودند و بابک ناچار بود جنگ‌افزارهای لازم را برایشان تدارک بیند (مقدسی، ۱۱۵/۶، فارسی، ۱۱۶). اینان از نظر تاریخ‌نگاران البته بی‌سروپا و شورشی و پلید و بددین‌اند نه روستائیان رنج‌دیده (همو). سرانجام سپاهی عظیم فراهم آمد که تنها سواران آن، ۲۰ هزارتن بودند (همو) و پیادگان (رجّاله) لاجرم بسی بیش‌تر.

بابک با این سپاه توانست نزدیک ۲۰ سال پیوسته شکست در سپاه خلیفه اندازد. اهمیت کار او در آن است که از حد یک شورش محلی بسی فراتر رفت و بسیاری از شهرهای مرکزی و غربی و شاید جنوب شرقی را نیز دربرگرفت و شاید بسیاری از نومسلمانان را از راه اسلام منحرف کرده به خود کشانید. اما بسیاری از مسلمانان هم که نمی‌خواستند از اسلام دست بردارند، ناچار به مناطق دیگر کوچیدند؛ بلاذری (فتوح، ۳۲۵، فارسی، ۸۸) اشاره می‌کند که پس از شورش بابک در بذّ، مسلمانان به مراغه گریختند.

بزرگ‌ترین جنگی که خرمدینان در آن ــ برای بار نخست ــ دچار شکست شدند، نبرد سال ۲۱۸ ق. بود. مسعودی (تنبیه، ۳۵۵) تعداد خرمدینان را در این هنگام ۲۰۰ هزارتن تخمین زده است. «در این سال گروهی بسیار از مردم جبال، یعنی مردم همدان و اصفهان و ماسبذان و مهر جانْقَذَق به آیین خرمیه درآمدند و در ناحیهٔ همدان اردو زدند.» معتصم سپاه عظیمی که اسحق بن ابراهیم رهبری می‌کرد به جنگ ایشان فرستاد و شکستشان داد. «در این نبرد، ۶۰ هزار خرمدین کشته شدند و بقیه به بلاد روم گریختند» (طبری، ۱۸۷۹/۵؛ ابن اثیر، ۴۴۱/۶).

همین جنگ را نظام‌الملک با تفصیل بیش‌تر و ارقام و نام جای‌های اندکی متفاوت آورده

است (ص ۹ـ۲۹۸). برحسب این روایت، علاوه بر ایالات «کوهستان و آذربایگان»، ایالت پارس هم در شورش شرکت داشته، اما در این‌جا، مسلمانان جمع شدند و شورشیان را فروکوفتند. در اصفهان به عکس خرمدینان گرد علیِ مزدک فراهم آمدند. علی «در شهر ۲۰ هزار مرد عرض داد (= سان دید)». علی پس از کشتن همهٔ اعراب عِجْلی و اسیرکردن زنان و کودکان ایشان، به بابک در آذربایجان پیوست. سپاه بابک در آن هنگام به ۱۲۵ هزارتن رسیده بود. سپاه سرانجام در جایی میان دو ایالت کوهستان (جبال) و آذربایجان، در شهری به‌نام شارستان (نسخهٔ بدل: شهرستانه) اردو زدند. معتصم نیز سپاهی شامل ۴۰ هزار سوار به جنگ ایشان فرستاد که پیروز شد و دست به کشتار خرمدینان زد. سرانجام گروهی را زنهار دادند و سپس کشتگان را شمردند: ۱۰۰ هزارتن بودند. از این سپاه شکست خورده، ۱۰ هزار تن به رهبری علی پسر مزدک به اصفهان حمله آوردند، اما با مقاومت شدید مردم مواجه شدند (همو، ۲۹۳).

بابک پس از دو سال جنگ با افشین، سرانجام در ۲۲۳ ق. به دست خلیفه کشته شد. طبری، مجموعهٔ کسانی را که بابک طی این جنگ‌های ۲۰ ساله به قتل رسانده، ۲۵۵/۵۰۰ تن برآورد کرده است. هنگامی که وی تسلیم می‌شد، ۳۳۰۹ تن با او اسیر شدند. زنان و کودکان مسلمانی که اسیر او بودند، به ۷۷۰۰ تن (یعقوبی، ۴۷۴/۲، فارسی، ۴۹۹/۲: ۷۶۰۰تن) می‌رسیدند (طبری، ۱۸۹۸/۵). مسعودی (تنبیه، ۳۵۳) کشتگان را ۵۰۰ هزارتن یا کم‌تر پنداشته. مقدسی، چنان که در این‌گونه موارد عادت اوست، اغراق کرده می‌گوید (بدء، ۱۱۶/۶، فارسی، ۱۱۷/۶): بنابر «برخی کتاب‌ها» شمار کسانی را که بابک کشته و رسماً شمارش کرده‌اند، ۱/۲۵۵/۰۰۰ نوشته‌اند اما در «تاریخ‌ها» شمار آنان ۲۵۵/۵۰۰ تن (مانند طبری) بوده است. همین اغراق در «برخی کتاب‌های» غیر تاریخی، نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان عموماً دوست داشتند از بابک، چهره‌ای هرچه خوف‌انگیزتر و خونبارتر عرضه کنند.

ب) مازیار

مازیار پسر قارن؛ نیای او ونداد هرمز اسپهبد طبرستان و نخستین شورشی ضدعرب بود. مازیار که فعالیت‌های سیاسی خود را در نخستین سال‌های قرن ۳ ق. آغاز کرد، در ۲۲۵ ق. در سامره به فرمان معتصم کشته شد.

وی از زندان شهریار بن شروین که بر طبرستان چیره شده بود گریخته به یکی از امیران

عرب (عبدالله حرشی) پناه برد و با او نزد مأمون رفت و به اشارت او مسلمان شد و محمد ابوالحسن مولی امیرالمؤمنین نام گرفت. همانجا بود که با اخترشناس معروف بزیست بن فیروزان (= یحیی بن منصور) آشنا شد (ابن اسفندیار، ۲۰۷). در ۲۱۰ ق.، پس از مرگ شهریار به طبرستان بازگشت، شاهپور پسر شهریار را به ستم کشت و دوران فرمانروایی پرآشوب و خونباری را آغاز کرد. شیوهٔ پرخشونت مالیات‌گیری، تحقیر و سرکوبی مسلمانان، سپردن کارها به‌دست زردشتیان، موجب نارضایتی شدید مردم و تقسیم‌شدن ایشان به دو گروه متمایز گردید: از یک‌سو مازیار بود و روستائیان ظاهراً زردشتی او (ابن اسفندیار، ۲۱۱)، و از سوی دیگر، عرب‌ها، ایرانیان نومسلمان، زمینداران، دولتمردان و اعیان که در شهرهای بزرگ جا داشتند (قس: فرای، زرین، ۶۹؛ عزیزی، 188). خشونت افراط‌آمیز او حتی با ایرانیان، در اقدام شگفت یکی از سردارانش به‌نام سرخاستان متبلور می‌شود که روزی ۲۶۰ تن از فرزندان اعیان آمل را به بهانهٔ مناظره نزد خود خواند و سپس به روستائیان (الاکرةالدهاقین) اشارت کرد که همه را بکشند، زیرا «میل ایشان با عرب است و من از جانب آنان ایمن نیستم» (طبری، ۱۹۱۰/۵؛ ابن مسکویه، ۲۴۷/۴).

هنگامی که مأمون به جنگ بیزانس مشغول شد، مازیار فرصت را غنیمت شمرد و «چون گرگ ضاری مردم آمل و ساری را به خوردن گرفت». مردم ناچار هم‌پیمان شدند و از خلیل بن ونداسفان خواستند که ایشان را در شورش علیه مازیار، رهبری کند (ابن اسفندیار، ۲۱۰). اما این سرکشی، مازیار را برآن داشت که حصار شهرهای آمل و تمیشه را ویران کند، از مردم، زندانی و گروگان بگیرد و برای ساختن استحکامات تازه، همه را به کار گل وادارد (همانجا).

در سراسر این مدت، دولت بغداد با او کاری نداشت و به شکایت مردم و امیران عرب وقعی نمی‌نهاد. حتی بعید نیست که به اشارت خلیفه بوده باشد که او، در ۲۲۴ ق. از پرداخت مالیات به حاکم خراسان عبدالله بن طاهر سرباز زد (طبری، ۱۹۰۸/۵؛ فرای، زرین، ۶۹). در این سال، شورش رسمی او، همراه با کشتارها و خرابی‌های بسیار آغاز شد. گروگان‌ها و زندانی‌های او در این هنگام به ۲۰ هزارتن رسیده بودند. برادرش کوهیار اشاره می‌کند که «تو ۲۰ هزار مسلمان، از کفاش و خیاط و غیره در زندان داری» که تنها باعث زحمت‌اند (طبری، ۱۹۱۲/۵؛ ابن مسکویه، ۲۵۱/۴؛ تأیید ۲۰ هزار در طبری، ۱۹۰۹/۵). واکنشی که مازیار در برابر این انتقاد نشان می‌دهد، با همهٔ آن ستم‌ها و خشونت‌هایی که به او نسبت داده‌اند معارض است. زیرا او بی‌درنگ فرمان داد آن ۲۰ هزارتن را از زندان آزاد کنند

و سپس «ابراهیم بن مهران رئیس شرطه، علی بن رَبَّن دبیر، شاذان بن فضل مأمور خراج، یحیی بن روذبهار حسابدار (جهبذ) را که از مردم هامون بود فراخواند و به ایشان گفت: زنان و فرزندان و خانه‌ها و ملک و آب شما در دشت است؛ تازیان به آن‌ها اندر آمده‌اند. من چیزی به شما تکلیف نمی‌کنم. به خانه‌های خود بازگردید و بر جان خود زنهار گیرید...» (طبری، ۱۹۱۲/۵؛ ابن مسکویه، ۲۵۱/۴).

از گزارش‌های بسیار مفصل و دقیق طبری چنین برمی‌آید که شکست مازیار نتیجهٔ مستقیم جنگ با سپاه اسلام نبود؛ زیرا چشم و همچشمی‌های محلی میان بزرگان طبرستان، توطئه‌های بیشمار که در هرگوشه چیده می‌شد، غرض‌های پنهانی خلیفه و افشین و عبدالله طاهر، سرپیچی مردم شهرها، شورش‌های محلی، خیانت کوهیار و چندتن از سرداران، مقاومت اسلام، و بسیار مسائل دیگر موجب شده بود که دستگاه اداری/لشکری مازیار از درون فرو ریزد و بی‌آنکه به جنگی جدی بپردازد، تسلیم امیران عرب گردد. به گمان ما، علی‌رغم مقاله‌های متعدد دربارهٔ مازیار، هنوز تاریخ واقعی او تدوین نشده است.

در زندگی مازیار چندین نکته در زمینهٔ مردم‌شناسی و فضای زبان‌شناختی موجود است که برای کار ما اهمیت بسیار دارد، هرچند که هیچگاه مورد علاقهٔ تاریخ‌نویسان معاصر نبوده‌اند.

۱. اسلام، آرام‌آرام در طبرستان انتشار می‌یافت و علاوه بر اعتقادات، نشانه‌های جنبی خود را نیز آشکار می‌ساخت. ازجملهٔ این نشانه‌ها، یکی نام‌های عربی‌ست که میان مسلمان و غیرمسلمان رواج می‌یافت. بیشترینهٔ کسانی که پیرامون مازیار مقامی داشتند، نام پدرشان فارسی، و نام خودشان عربی‌ست:

خلیل بنونداسفان (ابن اسفندیار، ۲۱۰؛ ونداسنجان در طبری، ۱۹۰۹/۵، ۱۹۱۹، ۱۹۸۱)؛ علی بن یزداد که مردی عطار بود (طبری، ۱۹۰۹/۵)؛ ابوصالح سرخاستان (طبری، ۱۹۱۳/۵)؛ عبدالله بن قارن و فضل بن قارن برادرانِ مازیار (همو، ۱۹۱۲، ۱۹۸۳)، یحیی بن روذبهار، حسابدار او (همانجا)؛ ابراهیم بن مهران، رئیس شرطهٔ او (همانجا)؛ حسین بن قارن (همو، ۱۹۱۳)؛ قیس بن زنجویه، مسلمان و رقیب سرخاستان (همو، ۹۱۳، ۱۹۱۱)؛ علی بن ربّن نصرانی (همو، ۱۹۱۳، ن.ک.: دنبالهٔ گفتار). آنچه طبیعی‌ست، این است که بگوئیم با قدرت یافتن اسلام، فرزندان زردشتیان گروه‌گروه مسلمان می‌شدند و نام‌های عربی برمی‌گزیدند، سیر تحولات تاریخ نیز این امر را تأیید می‌کند، بنابراین، شگفتی در آن است که مردی زردشتی (مانند ابوصالح سرخاستان) یا مسیحی (مانند علی بن ربّن) به

اسم‌های اسلامی نامزد گردند. عکس این موضوع نیز زمانی رخ می‌دهد که نام فارسی کاملاً مشهور و رائج باشد: نام پدر مأمور خراج نزد مازیار فضل بود. اما خود او شاذان نام داشت (همو، ۱۹۰۸).

بیست و پنج‌سال پس از مازیار، مردم طبرستان به رهبری حسن بن زید قیام اسلامی کردند، و همهٔ اسپهبدان و اعیان و اشراف نیز به آنان پیوستند.

۲. مازیار، به‌رغم همهٔ خشونت‌ها و خونریزی‌ها که دشمنان وی به او نسبت داده‌اند، از دانش بی‌بهره نبود و زبان عربی را نیک می‌دانست. با شگفتی تمام می‌خوانیم که یکی از چهره‌های فرهنگ اسلامی، یعنی علی بن ربّن طبری (دربارهٔ او ن.ک.: سزگین، ۳/۳۱۰) دبیر او بوده است (ابن ندیم، ۳۵۴). امر دبیری، خود در چارچوب یک سازمان اداری مفهوم می‌افتد، و مازیار ظاهراً سازمان منظمی تدارک دیده بود؛ ما اندکی پیش به‌نام صاحب شرطه، صاحب خراج، حسابدار و نیز دبیر او اشاره کردیم. پیداست که او هنگام نامه‌نگاری با خلیفه و امیران و حاکمان، از علی بن ربّن استفاده می‌کرده و او «به‌جهت اصفهبد مازیار نبشته‌ها نوشتی که بلغای عراقین وحجاز متعجب ماندند» (ابن اسفندیار، ۱۳۰). ابن ربن بعدها به بغداد رفت و کاتب معتصم شد. اما خلیفه دریافت که نامه‌های او، به فصاحت‌نامه‌هایی که از زبان مازیار می‌نوشته نیست. چون علت را پرسید، ابن ربن جواب داد «آن معانی، او به لغت خویش می‌نبشتی، من با تازی کردمی» (همانجا).

اتفاقاً یکی از نامه‌های مازیار به عربی موجود است (طبری، ۱۹۰۸/۵). وی این نامه را به مأمور خراج خود شاذان نوشته و در آن موضوع‌های زیر را می‌توان یافت:

۱. نخست به آرامش و آسایش و گشایشی که برای مردم فراهم کرده می‌پردازد.

۲. به تفصیل از شایعاتی که علیه دولت او پخش شده سخن می‌گوید؛ از جمله این‌که خلیفه عازم قرماسین (کرمانشاه) شده و افشین را به ری فرستاده.

۳. خبر آمدن خلیفه را خبری مسرت‌بخش می‌داند و نسبت به او اظهار سرسپردگی می‌کند.

۴. به شاذان، دستورهای مفصلی در باب گرفتن خراج می‌دهد. از این بخش فهمیده می‌شود که تقویم سالیانه برحسب ماه‌های ایرانی تنظیم شده بوده.

۵. در هیچ جای نامه، اثری از عقاید زردشتی دیده نمی‌شود، به‌عکس اصطلاحات اسلامی به روانی و به‌طور طبیعی در نامه آمده است؛ با بسم‌الله آغاز می‌شود و با والله المحمود پایان می‌پذیرد.

۶. نثر نامه بسیار روشن و آراسته است. چندجا، کوشش در سجع‌پردازی آشکار است. با

وجود موضوع خشکی چون امر خراج و انتقاد از شایعات، از سبکی و سستی پرهیز کرده است.

تردید نیست که این نامه را علی بن ربن برایش نوشته، یا از گفته و یا نوشتهٔ او ترجمه کرده است. زیرا عربی مازیار بی‌تردید به این درجه از فصاحت نمی‌رسید (ترجمهٔ فارسی نامه، در مینوی ـ هدایت، *مازیار*، ص‌ص ۵ـ۴۳). اما او در آغاز کار چندی نزد مأمون در بغداد زیست و ناچار با خلیفه و دیگران به عربی تفاهم می‌کرد. به همین سبب، طی گفت‌وگوهای درازی که در محاکمهٔ افشین، میان او و مأموران خلیفه می‌گذشت، هیچگاه نمی‌بینیم که او به مترجم نیاز داشته باشد.

درهرحال آنچه در این دو روایت برای ما از اهمیت ویژه برخوردار است، نخست آن است که زبان طبری از مایه‌های فرهنگی والایی برخوردار بود و مردم می‌توانستند در آن تعابیر ارجمندی بسازند که ترجمهٔ آن‌ها اعجاب خلیفه را برانگیزد. و نیز علی بن ربن چنان در آن زبان که شاید زبان مادریش بوده مهارت یافته بود که می‌توانست به‌آسانی از آن به عربی ترجمه کند (جملات شیوایی از این زبان در ابن اسفندیار، مثلاً ص ۷۰).

جالب آنکه این‌گونه پیوند با عربی در طبرستان، به مازیار منحصر نبوده. سرهنگ دل سخت او سرخاستان نیز یک شاعر عرب به‌نام ابوشاس غِطریف را که در خراسان پرورش یافته بود و اهل ادب و خرد بود، نزد خود آورده بود تا از او اخلاق و منش عربی را بیاموزد (طبری، ۱۹۱۱/۵).

۳. مردم آمل برای آنکه معتصم را به جنگ علیه مازیار برانگیزند، از ابوالقاسم هارون بن محمد خواستند از جانب ایشان نامه‌ای به خلیفه بنویسد. این نامهٔ بلند و دردآلود را (نزدیک به ۴ صفحه) و نیز پاسخ خلیفه را (۴ صفحه) ابن اسفندیار (ص ۲۱۲ـ۲۱۹) نقل کرده. موضوع این نامه با حوادث تاریخی زمان، مطابقت تمام دارد و هیچ دلیل آشکاری هم نداریم که در صحت آن‌ها تردید کنیم. با این‌همه، این دو نامه، از نظر حجم، اسلوب، واژگان، لحن گفتار با نامه‌هایی که از همین دوران می‌شناسیم، تفاوت فاحش دارد، مثلاً: وصیت‌نامهٔ طاهر که یکی از شاهکارها در نوع خود به‌حساب می‌آید (طبری، ۱۸۴۷/۵)؛ نامهٔ مأمون که توسط عمرو بن مَسْعَدَه نوشته شده (همو، ۱۸۵۴)؛ نامه به عبدالله بن طاهر (همو، ۱۸۶۱)؛ نامه‌های مأمون (همو، ۱۸۶۵، و ۱۸۶۴، و ۱۸۶۷...). در این نامه‌ها، حجم واژه‌ها با حجم معانی برابر است؛ کلمات و مصطلحات همه استوار و قاطع و اطمینان‌بخش‌اند و یک کلمهٔ نامعهود و کهن و وحشی در آن‌ها یافت نمی‌شود. در سراسر آن‌ها، هیچ اثری از آرایه‌های

لفظی (به‌ویژه سجع و موازنه) دیده نمی‌شود. حال آن‌که در دو نامهٔ موردنظر ما، همه‌چیز برخلاف ویژگی‌هایی است که ذکر کردیم. سجع‌های سبک و کم‌محتوا، موازنه‌های خسته‌کننده، کلمه‌های گاه غریب در آن‌ها بسیار است. از همه شگفت‌تر، اشعاری‌ست که به مناسبت در درون نامه نقل شده.

نامهٔ مردم، با ستایش خلیفه آغاز می‌شود، سپس از ستم‌هایی که در حقشان رفته سخت می‌نالند، از بچه‌های یتیم و مادران فرزندمرده سخن می‌گویند، به دو قطعه شعر (دو بیت، سه بیت)، استشهاد می‌کنند و نامه را با دو قصیده، یکی در ۱۵ بیت و دیگری در ۲۷ بیت به پایان می‌برند. جالب آن که در متن نامه نه نام کسی برده شده، نه به زردشتیان اشاره شده و نه مستقیماً از کشاکش‌های نژادی و دینی سخنی رفته است. به‌عکس در اشعار چند نکته می‌توان یافت: در قصیدهٔ اول، بیت ۱، به «اسواران ختنه‌ناشده»، بیت ۹، به غارتگری مجوسان، بیت ۱۱ و ۱۴ به مازیار، و بیت ۱۴ به عبدالله بن طاهر اشاره شده. در قصیدهٔ دوم نیز از مازیار (سه بار)، طبرستان (یک بار) نام برده شده، اما اساس قصیده، همانا شکایت و زاری است.

جواب خلیفه که محمد بن عبدالملک زیات نگاشته از نامهٔ اول هم بی‌مایه‌تر است، گویی مؤلف این نامه کوشیده است با همان شیوه، به نویسندهٔ نخست ثابت کند که در سجع‌سازی و عبارت‌پردازی از او دست‌کم ندارد. در بخش اول نامه که بسیار مفصل است خلیفه مردم را دلداری می‌دهد و پیوسته گفتارهای مردم را تکرار می‌کند (در قالبِ: شما به خلیفه گفتید که...)؛ پس از استشهاد به سه قطعه شعر، یادآور می‌شود که وظیفهٔ رعیت در درجهٔ اول، اطاعت از رهبر است و دیگر این که خلیفه در حق مردم کاری نمی‌تواند بکند زیرا شکست و پیروزی مطلقاً در دست خداوند است نه خلیفه. در پایان، نویسنده به اصل موضوع پرداخته اطلاع می‌دهد که خلیفه عبدالله را روانهٔ طبرستان کرده است. آن قطعهٔ ۷ بیتی که از قول شاعری گمنام نقل شده (ص ۲۱۸)، به‌راستی سست و بی‌بهاست. در متن کتاب، نویسندهٔ نامهٔ دوم را محمد بن عبدالملک که البته همان ابن زیّاتِ وزیر و شاعر و دبیر معروف است، دانسته‌اند. اما نه نثر آن‌که به نثر نامهٔ مردم بسیار نزدیک است، با نامه‌های ابن زیات شباهت دارد و نه اشعار آن با شعرهایی که در دیوانش (قاهره، ۱۹۴۹) آمده.

به‌طوری کلی شاید بتوان گفت دبیری تازه‌کار یا ناشی، که از چگونگی سبک‌های گوناگون در طول تاریخ غافل بوده، و احتمالاً در قرن ۴ ق. یا پس از آن می‌زیسته، این دو نامه

را برساخته که بعدها به **تاریخ طبرستان** راه یافته‌اند و منابع دیگر را از آن‌ها آگاهی نیست. (ترجمهٔ انگلیسی در:
Brown, E., G., *Translation of Ibn Isfandyār History of Tabaristān, Leide,* 1905)

۴. همزمانی شورش بسیار گستردهٔ بابک با شورش مازیار و مرگ یا قتل افشین (۲۲۶ ق.) که هر سه شهریار سرزمین‌های گسترده‌ای بوده‌اند، و نیز عرب‌ستیزی و اسلام‌گریزی هر سه، این وسوسه را در دل برمی‌انگیزد که میان آن‌ها پیوندی استوار فرض کنیم و از آن‌جا به وحدت اهداف که همانا وحدت ملی در حدود شاهنشاهی ساسانی‌ست برسیم (ن.ک.: زرین‌کوب، **دو قرن سکوت**، ۲۳۴). عناصر کلیدی این اندیشه را می‌توان چنین برشمارد: عرب‌ستیزی، اسلام‌ستیزی، تشکیل دولت مستقل، بازسازی دولت ساسانی، بازگشت به آیین زردشت، برقراری سنت‌های خالص ایرانی. مواد تاریخی‌ای را که در روایات بابک و افشین و مازیار به تکوین این اندیشه انجامیده می‌توان چنین خلاصه کرد: قیام بابک و مازیار، طرح قیام در ذهن افشین، نامه‌نگاری میان افشین و مازیار، ارتباط و نامه‌نگاری میان مازیار و بابک، رابطهٔ احتمالی میان افشین و بابک. اما به گمان ما نه آن اندیشه هیچگاه واقعاً تکوین یافته و نه میان مواد تاریخی رابطه‌ای حقیقی و قابل قبول پدید آمده است.

نزدیک به ۲۰ سال بود که بابک و مازیار در دو منطقهٔ نه‌چندان دور از هم خودسری می‌کردند و سپس با سپاهیان خلیفه می‌جنگیدند. درست در همین زمان، افشین که کشور خویش را به کمک سپاه اسلام گشوده تقدیم خلیفه کرده بود، در دربار مأمون و سپس معتصم با عزت تمام می‌زیست و با مهارت تمام دشمنان خلیفه را درهم می‌شکست چندان که شاعران بزرگی چون ابوتمام مدیحه برایش می‌سرودند (برای سرگذشت افشین، ن.ک.: صدیقی، ۳۳۳ به بعد؛ *دبا*، ذیل افشین...).

اینک آنچه شگفت می‌نماید آن است که در این مدت دراز، این سه شهریار هیچگاه به آن اندیشه نیفتادند که با هم متحد شوند و تازیان را نابود کرده شاهنشاهی واحدی تشکیل دهند. حال آن‌که هر سه در اوج قدرت بودند و در ایران هنوز بسیاری از مردم دین زردشتی داشتند، و هنوز شورش‌های پراکندهٔ خرمدینان به‌کلی خاموش نشده بود، در سپاه اسلام نیز دیگر آن نیروی محرکهٔ استثنایی که اسلام بود، سخت فروکش کرده بود و بسیاری از عرب‌های ایران هم دیگر ایرانی شده پیوندهای کهن نژادی را بریده بودند.

فاصلهٔ میان طبرستان و آذربایجان اندک است. میان آن دو، تنها سرزمین دیلم قرار دارد

که مردم آن هنوز بیش‌تر زردشتی بودند و اسلام بر آنان تأثیر چندانی نگذاشته بود. از قضا مازیار با مردم دیلمستان روابط دوستانه‌ای داشت و یک دسته سپاه ۱۲۰۰ نفری از «مملوک»های دیلمی در خدمت او بودند (طبری، ۱۹۱۴/۵) و هنگامی که پسرعمش از دیلمیان یاری طلبید، ۴ هزارتن فراآمدند (همو، ۱۹۱۶). با این‌همه او هرگز به فکر پیوند با مردم دیلمستان نیفتاد.

مواد تاریخی موضوع یا پیوند میان سه شهریار و نامه‌نگاری‌ها هم در روایاتی نامطمئن و گاه ضد و نقیض نقل شده‌اند. مثلاً برخی روایات طبری تأیید می‌کنند که افشین با مازیار رابطه داشته، برخی دیگر عکس آن را تأیید می‌کنند (ن.ک.: صدیقی، ۳۴۶، ح). اما در واقعی‌بودن ماجرای افشین هیچ تردید نیست: وی به یمن استعداد لشکری خود توانست در جنگی فرسایشی، بابک را اسیر کرده به خلیفه تحویل دهد تا به قتلش رساند. سپس عبدالله طاهر (که برخی، ساده‌دلانه، شهریار نخستین دولت نیم مستقل ایرانی می‌پندارند) مازیار را به وعده‌های دروغین گرفتار کرد تا کالبد شکنجه‌دیده‌اش را در کنار استخوان‌های به‌دارآویختهٔ بابک آویزان کنند.

بدیهی‌ست که کار ما تاریخ‌نگاری نیست، به همین جهت به ذکر کلیات و برخی نکات خاص ــ گاه بدون اشاره به مرجع ــ بسنده کرده‌ایم. اما اینک، پس از این مقدمات، لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم که اهمیت فراوان دارد و آن این‌که: خیال یک «دولت ایرانی» شبیه به شاهنشاهی ساسانی، اگر بر خاطر ابومسلم و سه شهریار پیشین و دیگر شورشیان ایران نگذشته، باری در ذهن برخی نویسندگان و توده‌هایی از مردم نقش بسته است. این پدیده، متعلق به زمان‌های اخیر و دورهٔ ملی‌گرایی ایرانیان نیست، بلکه از قرن‌های سوم و چهارم ق. بروز کرده است. هرچه بیش‌تر اسلام گسترش می‌یافت، از شدت آن پدیده کاسته می‌شد، اما هیچگاه به نابودی نهایی نینجامید. و سرانجام، چنان که خواهیم دید، با اسلام نیز آشتی کرد.

شاید بتوان گفت که این خیال، یا آرزو، در جمله‌ای که به مازیار نسبت داده‌اند متبلور است. وی در حالت اسیری و مستی، فریب عبدالله طاهر را می‌خورد و اعتراف می‌کند که «بدان که من و افشین خیذر بن کاووس و بابک هر سه از دیرباز عهد و بیعت کرده‌ایم و قرار داده بر آن که دولت از عرب بازستانیم و ملک و جهانداری با خاندان کسرویان نقل کنیم...» (ابن اسفندیار، ۲۲۰؛ و به اختصار در مقدسی، بدء، ۱۱۸/۶، فارسی، ۱۱۹/۶). این روایت سراپا ساختگی، آنچه را برخی آرزو داشتند رخ دهد بازمی‌نماید، نه آنچه راکه رخ داده است.

روایت بالا، منحصر به فرد نیست؛ مرحوم استاد صدیقی مجموعهٔ «فقره»هایی را که در همین زمینه یافته به چهار دسته بخش کرده است:

۱ـ پیشگویی‌های اخروی زردشتیان و تغییر وضع جهان در سر هر هزاره؛ ۲ـ محاسبات اخترشناسی که بر انتقال دولت از عرب به عجم دلالت دارد؛ ۳ـ روایات دینی با ظاهر اسلامی که بر احیای دین کهن دلالت دارند؛ ۴ـ یک روایت در خصوص بازگشت زردشت (ص ۳۴۷).

پس اینک جعلی‌بودن یا واقعی‌بودن روایات چندان اهمیتی ندارد، مهم آن است که اندیشهٔ یک کشور یک‌پارچه که رشته‌های نژادی و دینی و زبانیْ اعضای آن را به‌هم پیوند می‌دهد در ذهن برخی از ایرانیانِ مسلمان تکوین یافته است.

آنچه در این شورش‌ها جلوه می‌کند، بیش‌تر آن جنبهٔ اجتماعی ـ سیاسی آن‌هاست. وضعیت دشوار مردم به‌خصوص روستائیان و نارضایتی تقریباً همگانی از کارگزاران عباسی در همهٔ آن‌ها چشمگیر است (فرای، زرین، ۱۵۷). کوشش رهبران شورش‌ها ـ که غالباً کوشیده‌اند عقاید خود را با بخش‌هایی از اسلام تطبیق دهند ـ تقریباً همیشه بُرد محلی دارد. شاید آرزوی بابک حکمرانی بر آذربایجان، آرزوی مازیار، شهریاری طبرستان، و آرزوی افشین، ولایت خراسان بود. اما اطاعت مطلق از مرکز خلافت و پرداخت مالیات‌های سنگین هم بر شخصیت شهریاری دیرپای آنان لطمه می‌زد و هم بر خزانهٔ دولتشان سنگین می‌آمد. از این رو، گاه در پناه کوه‌های سربه‌فلک کشیده، گاه به پشتیبانی توده‌های مردم و گاه نیز هر دو، به امید دستیابی به استقلال محلی، قیام می‌کردند.

(مهم‌ترین منابع دربارهٔ مازیار عبارتند از: یعقوبی، **تاریخ**، فارسی، ۵۰۲/۲ـ۵۰۴؛ مسعودی، **مروج**، ۱۳۶/۶ـ۶۳۸؛ طبری، ۱۹۰۸/۵ـ۱۹۱۶ که از همه مفصل‌تر است؛ ابن مسکویه، ۲۴۳/۶ـ۲۵۸ که از طبری گرفته؛ ابن اسفندیار، ۲۰۶ـ۲۲۱ که روایات اضافی بسیار دارد؛ ابن اثیر، ۴۹۵/۶ـ۵۰۵ که از طبری گرفته...؛ نیز ن.ک.: مینوی ـ هدایت، ***مازیار***؛ مینورسکی در EI[1]؛ رکایا در EI[2] ذیلِ Kārinids؛ عزیزی، 185ـ192؛ صدیقی، ۳۳۳ موضوع رابطهٔ او با افشین؛ ***ایرانیکا***؛ ***لغتنامهٔ*** دهخدا چندین روایت نسبتاً کوتاه فارسی را عیناً نقل کرده است).

قهرمان سه‌دست[۱] و نخستین دولت مستقل

طاهر که خلیفه امین را کشت و مأمون را به خلافت برداشت، بزرگ‌مرد خاندان طاهری است که ۵۰ سال بر خراسان حکم راندند: آیا ایرانیانی نژاده بودند که با ظاهر عربی بر کشور حکم می‌راندند؟ یا عرب‌هایی بودند که نرم‌خویی آموخته اینک به‌نام خلیفهٔ بغداد ایران را مستعمرهٔ خود کرده بودند؟

اشپولر (۱/۱۰۰) آنان را عرب‌نژادان ایرانی‌شده می‌خواند، اما عموم نویسندگان آنان را ایرانیانِ به عرب گراییده می‌دانند (نفیسی، **طاهریان**، ۲۷ به بعد؛ باسورث در فرای، **تاریخ**، ۸۱؛ زرین‌کوب، **تاریخ**، ۴۹۷؛ فرای، زرین، ۲۰۵...).

برای «ایرانی‌سازی» طاهریان، اساساً بر سه امر استناد کرده‌اند: ۱ ــ نسب ایشان، ۲ ــ شعر دعبل خزاعی، ۳ ــ فارسی‌گویی طاهر. چند نکتهٔ فرعی دیگر هم هست که چندان جدی نگرفته‌اند. سعید نفیسی (همانجا) بیش‌تر بر سکونت ایشان در پوشنگ استناد می‌کند.

۱. در زمینهٔ نسب ایشان، شاید کهن‌ترین تبارنامه آن است که مسعودی (**تنبیه**، ۳۴۷) آورده:

رستم دستان... ← حمزهٔ رستمی ← زُرَیق ← مصعب ← حسین ← طاهر.

ابن خلکان (۱/۴۳۳)، ۴ تبارنامه پیشنهاد می‌کند:

ماهان ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،

رادویه ← اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،

زاذان ← اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر،

زریق ← طلحه ← مصعب ← حسین ← طاهر،

(گوید: نیایَش رزیق بن ماهان، مولای طلحة الطلحاتِ خزاعی بود.)

اما کارِ تبارنامه‌سازی در این حد نسبتاً معقول باقی نمی‌ماند، و مثلا منهاج سراج در **طبقات ناصری**، تبار ایشان را به منوچهر می‌رساند. استاد نفیسی که از او نقل قول کرده (**خاندان طاهری**، ۲۴)، نخست چنین می‌آورد:

خسرو بهرام ← مای (یا: بهرام‌مای خسرو) ← باذان ←

اسعد ← زریق ← مصعب ← حسین ← طاهر.

---

۱. طاهر، ذوالیمینین (دارای دو دست راست) لقب داشت، و از یک چشم نابینا بود. همین موضوع دستاویز برخی شاعران چون دعبل (**اغانی**، ۱۵۵/۲۰) و عمرو بن بانه (ابن خلکان، ۴۳۴/۱) شد تا در هجو او گویند: یک دست اضافه داری و یک چشم کم!

سپس نسب آخرین کس، یعنی بهرام را به ۲۲ پشت به منوچهر می‌رساند. منهاج سراج می‌افزاید که مای خسرو مجوسی بود و به دست امام علی(ع) اسلام آورد.

پیداست که این تبارنامه‌ها، حتی از آنِ مسعودی مورد تأیید دانشمندان قرار نگرفته، به‌خصوص که بسیاری از این نام‌های ایرانی، یا یکسره ساختگی‌اند و یا به‌شدت تحریف شده‌اند. کهن‌ترین نام تاریخی در این زنجیره، نام زریق است که آن‌هم خالی از مسئله نیست و کسی به تفسیر یا ریشه‌شناسی آن نپرداخته (حتی ابن خلکان که ریشه و معنای همهٔ نام‌های غریب را شرح می‌دهد). برای معنی عربی آن‌که قاعدتاً باید رنگ آبی باشد وجهی نیافته‌اند. در بسیاری از منابع، آن را رزیق (= پویک) نوشته‌اند که به این ترتیب فارسی می‌شود؛ در *طبقات ناصری* هم‌شکل زرنیق آمده که بی‌تردید تحریف است (در این باره ن.ک.: نفیسی، *خاندان طاهری*، ۲۵، ۳۸).

پیداست که این تبارنامه توان آن را ندارد که نژاد ایرانی طاهریان را با قاطعیت به اثبات رساند. اما مسئلهٔ بغرنج که گریبان طاهریان و سپس تاریخ‌نگاران را گرفته آن است که چگونه می‌توان خاندانی چنین ارجمند را که بر نیمی از امپراطوری اسلام حکم می‌راندند و عزیزان خلیفه‌اند، بی‌تبار انگاشت. هنوز بیش‌تر عرب‌ها و ایرانی‌ها، به یاری تبار خود شرف و اعتبار اجتماعی و حتی مقام دولتی می‌یابند؛ عباسیان همهٔ مشروعیت خود را از تبارشان کسب کرده‌اند.

ایرانیان که البته در قبائل بزرگ عرب ریشه ندارند، تبارهای خسروانی را جایگزین آن کرده همه، رشتهٔ نیاکان خود را تا بزرگان دورهٔ ساسانی برمی‌کشند. این کار چنان رواج یافته که عربی می‌گوید: در روستاهای ایران، همه زادگان خسروانند، پس روستازادگان کجایند (مسعودی، تنبیه، ۳۸).

امری که به‌گمان ما از اهمیت بسیار برخوردار است و توجه به آن، فهم بسیاری از احوال اجتماعی را آسان می‌سازد، آن است که تبار ایرانی در همهٔ مجامع اسلامی و نیز در سراسر ادبیات عرب، اعتباری رسمی یافته بود و می‌توانست به آسانی با «انساب» عرب همطرازی کند. از آغاز قرن ۲ ق.، انبوه عظیمی از آثار ایرانی در زمینهٔ تاریخ و ساختار اجتماعی و اداری و کشورداری و نیز در زمینهٔ حکمت و خردورزی و اندرز به زبان عربی ترجمه شده بود و بسیاری از شیوه‌های ساسانی در دربارهای خلفا تقلید می‌شد. احترام اعجاب‌آمیزی که نسبت به ساسانیان در میان اعراب کهن وجود داشت نه‌تنها کاهش نیافت که در قرن‌های دوم و سوم ق. به اوج رسید. از ستایش شاهان ایران و آزادزادگان ایرانی یمن در شعر امیّه (یا

ابوالصَّلْت، ن.ک.: آذرنوش، *راه‌ها*، ص‌ص ۲۲۰ـ۲۲۱) تا توصیف بی‌مانند ایوان کسری و ستایش‌گاه اغراق‌آمیز ساسانیان در دیوان بحتری (ن.ک.: همو در *دبا*، ذیل بحتری) و یا حتی قیاس افشین به فریدون در شعر ابوتمام که گویا در ایرانیان به چشم دوستی نمی‌نگریسته (ن.ک.: همو در *دبا*، ذیل ابوتمام) همه اموری کاملاً طبیعی می‌نمود و هیچ‌کس طی این قرن‌ها نسبت به آن اعتراض نکرده است. آن چند نمونه مخالفت دشنام‌آمیزی هم که می‌شناسیم و در آینده ذکر خواهیم کرد غالباً از ایرانیانی صادر شده است که بیش از اندازه عرب‌گرایی می‌کردند.

می‌توان گفت که تبارنامه‌های تاریخی یا شبه‌تاریخی عربی، با تبارهای ساسانی ایرانیان (سامانیان، دیلمیان، مرداویج و حتی محمود غزنوی...) همسو بود و تبارهای بسیار کهن آنان که مثلاً به قحطان و عدنان می‌رسید، با تبارهای اسطوره‌ای (چون رستم و فریدون).

۲. در چنین احوال، کار طاهریان که پس از زریق دچار ابهام است، مشکل می‌گردد. شعر دِعْبِل خزاعی که به قول باسورث (در فرای، *تاریخ*، ۸۱؛ نیز نفیسی، ۸۸؛ زرین‌کوب، *تاریخ*، ۴۹۷ بدون اشارهٔ مستقیم) باید بر نژاد ایرانی آنان دلالت کند، به‌عکس، بیش‌تر از آن سرگردانی پرده برمی‌دارد: دعبل، نخست کار طاهر را موجب شگفتی می‌پندارد (بیت ۱) که ۳ تن «عبد» از خود باقی گذاشته (یعنی: عبدالله، علی، طلحه). پیداست که «عبد» خواندن آنان، نشان از بی‌ریشگی دارد که خود هجای تندی است (بیت ۲). از این افراد، یکی نژاد خود را به قریش می‌رساند، یکی دیگر به آل کسری (بیت ۳ و ۴). اینک می‌بینیم که نسب‌های ایشان متعدد شده؛ اما به‌هرحال همهٔ این نسبت‌ها، ادعای دروغ است (بیت ۴) (ن.ک.: *اغانی*، ۱۵۶/۲۰؛ *دیوان دعبل*، ص ۱۴۱).

۳. فارسی‌گویی طاهر را بسیاری از پژوهشگران، از دلائل نژاد ایرانی او می‌دانند (باسورث در فرای، *تاریخ*، همانجا؛ نفیسی؛ زرین‌کوب، همانجاها؛ به‌خصوص ن.ک.: فوک، ۱۳۸). پیش از آنکه به این موضوع بپردازیم، سلسلهٔ طاهریان را ترسیم می‌کنیم:

مصعب (دبیر یکی از داعیان عباسی، حاکم هرات و نیز پوشنگ) ← حسین (حاکم پوشنگ، د. ۱۹۹ ق.) ← طاهر (تولد در پوشنگ در ۱۵۹ ق.، امیر خراسان از ۲۰۵ ق. ادعای استقلال و مرگ در ۲۰۷ ق.) ← عبدالله (امیر رقه) و برادرش طلحه (امیر خراسان) ← دوباره عبدالله (پیروزی‌های بزرگ، امیری خراسان از ۲۱۵ ق.، د. ۲۳۰ ق.) ← طاهر (د. ۲۴۹ ق.) ← محمد (شکست از یعقوب در ۲۵۹ ق. در نیشاپور).

ظاهراً مصعب و حسین، در مقام والیان سرسپردهٔ خلافت، چندی بر پوشنگ و احیاناً

هرات امیری کردند و در میان ایرانیان، گویا با حفظ حرمت آنان، زیستند، زیرا مردم این شهرها که البته داستان شورش‌های پدرانشان را از یاد نبرده بودند، هرگز بر ایشان نشوریدند. طاهر، در همان شهر زاده شد و سپس او و سه نسل از فرزندانش بر بخش عظیمی از ایران حکم راندند. و چون اهل شعر و ادب بودند، ناچار روایات و حکایات متعددی دربارهٔ ایشان، در کتاب‌های تاریخی و ادبی نقل شده است. در سراسر این روایات که در بستری به درازای پنجاه سال گسترده است، فقط یک جملهٔ فارسیِ ۳ کلمه‌ای بر زبان این «ایرانیان نژاده و زادگان رستم دستان»(!) جاری شده است. پژوهشگران هم، به‌ویژه پژوهشگران ایرانی چون سند دیگری در دست نداشتند به همین روایت دل خوش کردند. اما این مدرک تاریخی هیچگاه تحمل سنگینی آن‌همه معنی را که بر دوشش بار کرده‌اند نداشته است. این است آن روایت: ابن ابی طاهر طیفور (بغداد، ۷۳) و نیز طبری (۱۸۵۲/۵) آورده‌اند که طاهر، چون مرگش فرا رسید، به فارسی گفت: «در مرگ نیز مردی وایذ».

فارسی و لهجه‌های گوناگون آن در قرن ۲ و ۳ ق. هنوز تنها ابزار تفاهم میان مردم بود و هنوز به صورت عاملی که می‌خواهد در همهٔ زمینه‌ها اظهار وجود کند و لاجرم جای را بر عربی تنگ گرداند درنیامده بود. حدود ۱۰۰ سال پس از آن بود که فارسی‌ستیزی، آن‌هم به‌دست گروهی از ایرانیان آغاز شد. هم‌اکنون خواهیم دید که سپاه طاهر عمدتاً از ایرانیان تشکیل می‌شد و زبان معمول میان آنان فارسی بود و امیر چاره‌ای جز دانستن آن زبان نداشت. نیز در گفتار بعد، خواهیم دید که نه‌تنها طاهر، که ظاهراً همهٔ امیران عرب فارسی می‌آموختند تا نیازهای همه‌روزهٔ خود را برآورند.

فارسیان سپاه طاهر

نمی‌دانیم مجموعهٔ سپاه طاهر چگونه و از چه نیروهایی شکل گرفته بوده. بی‌گمان تعدادی سرهنگ و سپاهی عرب، و گروهی از موالی و شاید تعداد بیش‌تری از ایرانیان به صورت سپاهی رسمی و مزدور در خدمت او بودند. منابع ما را از چند فرمانده و چند سرباز ایرانی آگاه کرده‌اند: علاوه بر فرزندان اسد بن سامان خدات که بر ماوراءالنهر و حتی سیستان و جای‌های دیگر امیر کرده بود، می‌دانیم که عباس بن بخارا خدات نیز در جنگ‌های اهواز و مدائن (سال ۱۹۶ ق.) در شمار فرماندهان بزرگ او بوده است (طبری، ۱۷۸۵/۵، ۱۷۸۷؛ ابن مسکویه، **تجارب**، ۸۳/۴). اگر سخن بیهقی را درست فهمیده باشیم، باید بپذیریم که او خود سپاهیانش را ۱۰۰ هزارتن برآورد کرده، زیرا به حضرت امام رضا(ع) می‌گوید که «با من

صدهزار سوار و پیاده است همگان بیعت کرده باشند» (بیهقی، چ فیاض، ص ۱۴۲). احتمال می‌دهیم که لفظ «سوار و پیاده» در این‌جا، بر سپاهی‌بودن آنان دلالت داشته باشد.

نخستین جنگ بزرگی که میان او و فرمانده سپاهیان امین، علی بن عیسی درگرفت، در سال ۱۹۵ ق. بود که اتفاقاً در آن، تعداد سپاهیان او به‌نحو خطرناکی اندک بودند (حدود ۴ هزار، ابن اثیر، ۲۴۲/۶)، و اگر کاردانی طاهر و دلاوری سپاهیانش نبود، بی‌گمان شکست می‌خورد. در این جنگ، هنگامی که خواست به قلب سپاه دشمن بزند، ۷۰۰ تن از میان «سربازان خوارزمی» خود برگزید و حمله آورد (ابن مسکویه، ۴۸/۴). طاهر در این جنگ، چون خطبه می‌خواند (به فارسی یا عربی؟) تا سپاهیان را به دلاوری و جانفشانی برانگیزد، دیگر مانند قحطبه (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۸) از نیاکان ساسانی و ستم امویان با ایشان سخن نمی‌گوید، زیرا اینک سپاهیان او همه مسلمان‌اند و آن احساسات کهن بسی فروکش کرده، و او برای جنگ انگیزه‌ای جز حق و دادگری و رضایت خداوند و دوزخ و بهشت ندارد.

پیداست که روایات، گوناگون و گاه غیرقابل تلفیق‌اند. مثلاً می‌دانیم که سپاه علی، از ۵۰ هزار تن تشکیل شده و بسیار آراسته و مجهز بود (بلعمی، ۱۲۱۵/۲؛ ابن اثیر، ۲۴۰/۶). مأمون نیز هنگامی که طاهر را روانهٔ جنگ می‌کرد، ۲۰ هزار سرباز در اختیار او نهاده بود (بلعمی، همانجا). اینک پیدا نیست که طاهر چرا تنها با ۴ هزار تن که احتمالاً نیروهای رسمیِ پیرامون او بودند به جنگ پرداخت. از سوی دیگر ابن اثیر خبر می‌دهد (۲۴۱/۶) که پیوسته نیرو از خراسان به یاری او می‌آمد.

تردید نیست که سپاهیان ایرانی او، تنها خوارزمیان نبوده‌اند، زیرا گروه دیگری را هم می‌بینیم که به فارسی دری سخن می‌گویند و اثری از لهجهٔ خوارزمی در زبانشان دیده نمی‌شود. ازجمله، فرمانده دلاور و مشهوری بود که داود سیاه نام داشت. بنا به یکی از روایات، همو بود که علی بن عیسی را بر زمین زد و به زبان فارسی بانگ برآورد «تازی ایشان کَشتَم»[1] (ابن مسکویه، ۴۹/۴).

فرماندهان امین می‌دانستند که سپاهیان طاهر، اگر نه یک پارچه، لااقل عمدتاً از ایرانیان تشکیل شده‌اند، زیرا یکی از ایشان به مردان خویش می‌گوید «اینان (= سپاهیان طاهر)

---

۱. در متن نسخه، کبتتم آمده که مصحح **تجارب**، آن را به «کشتم» اصلاح کرده است. اما داود سیاه علی را به زمین زده و نکشته است، زیرا پس از آن هم با وی گفت‌وگو می‌کنند و نام و نشانش را می‌پرسند. به این جهت، من پنداشتم که این فعل، کَشتَن به معنی فروکوفتن (**برهان**) است؛ این معنی با داستان کاملاً تناسب دارد.

عجم‌اند و اهل پایداری و شکیب نیستند» (طبری، ۱۷۷۷/۵؛ ابن مسکویه، ۶۵/۴). در مقابل، سپاه امین را طاهر از نوعی دیگر می‌بیند: او در آغاز کار، از رفتن به سوی ری بیمناک بود، زیرا با مشاوران خود می‌گفت: این سپاه همه اعراب بدوی و صعلوکان کوه‌نشین و انبوهی از مردم روستایند و بیم آن می‌رود که مردم ری از سر ترس با ایشان همراه شوند (طبری، ۱۷۷۵/۵). اما تردید نیست که بسیاری از مردم خراسان نیز در سپاه علی بن عیسی بوده‌اند؛ وی، هنگامی که شکست در سپاهش افتاد، بانگ برآورد که‌ای گروه «أبناء» (سپاهیان خراسان) پس کجایند آنان که دستبند به دست و افسر بر سر دارند! (همانجا).

حدود سه‌سال پس از این پیروزی، طاهر بغداد را فتح می‌کند. چند روایت که طبری و ابن مسکویه نقل کرده‌اند، نشان می‌دهد که هنوز بیش‌تر سپاهیان او ایرانیان‌اند: احمد بن سلام، صاحب مظالم حکایت می‌کند که همراه امین و چند تن دیگر بر قایقی سوار شده از راه دجله می‌گریختند. اما سپاهیان طاهر قایق را سرنگون کرده سرنشینان آن را به ساحل کشیدند. کسی احمد را نزد سربازی که در ساحل کنار آتش نشسته بود می‌آورد و «به فارسی» به او می‌گوید که چند تن را همراه احمد اسیر کرده‌اند. سرانجام اسیران را در اتاقی زندانی می‌کنند. در آن‌جا احمد صدای پای اسبانی را می‌شنود که نزدیک می‌شدند. سواران در می‌زنند و داخل می‌شوند و می‌گویند: «پسر زبیده» (در متن به فارسی). باز چندی بعد گروهی عجم با شمشیرهای آخته فرا می‌آیند. یکی از ایشان که خمارویه نام داشت به امین حمله می‌کند. چون امین به دفاع می‌پردازد، خمارویه (شاید از سر تمسخر) «به فارسی» بانگ می‌زند که «مرا کشت، مرا کشت» (در متن به عربی) (طبری، ۱۸۰۷/۵-۱۸۰۹؛ ابن مسکویه، ۱۰۳/۴-۱۰۷).

فرمانروایی طاهریان و به‌ویژه انداختن نام مأمون از خطبه را اشپولر (ص ۱۰۱) حادثه‌ای بس بزرگ و نقطهٔ عطفی در تاریخ ایران و سرآغاز «رجعت سیاسی ملت ایران» می‌پندارد، زیرا از آن پس، حکمرانان و دهقانانی که به طبقهٔ حاکم وابسته بودند توانستند هم مقام و موقعیت اجتماعی خود را حفظ کنند و هم آداب و سنت‌های ایرانی را. نظر اشپولر به گمان ما اندکی اغراق‌آمیز است و نظر فرای به صواب نزدیک‌تر می‌نماید، آن‌جا که می‌گوید (زرین، ۲۰۴) در قلمرو طاهریان سخنی از گرایش‌های ملی نبود و ایشان به‌نام خلیفه، مانند سران بیگانه و با لشکری مزدور فرمان می‌راندند و مالیات برای خلیفه می‌فرستادند؛ نیز ایشان را نمی‌توان دودمانی مستقل پنداشت: مأمورانی شایسته بودند که از منافع خلیفه به نیکی پاسداری می‌کردند. اما به‌سبب نوع حکومت و حوادثی که پس از آن رخ داد، می‌توان گفت مرحله‌ای میان حکومت خلیفگان بغداد و استقلال بوده‌اند (قس: همو، ۲۰۸).

فرهنگ طاهری

بررسی فرهنگ طاهریان، هرگونه ایرانیت را از دودمان ایشان می‌زداید. اطلاعات ما از دانش و شعردوستی و شاعرپروری طاهریان، از طاهر گرفته تا آخرین زادگانش محمد و عبیدالله و سلیمان و... نسبتاً گسترده است. براساس این اطلاعات می‌توان ادعا کرد که طاهریان بیش از هر امیر دیگر ادبیات عرب را به درون سرزمین ایران کشاندند و از آن سنت استواری ساختند که دست‌کم دو قرن دیگر در ایران زنده ماند. در سرآغاز قرن ۳ ق. بسیاری از امیران عرب، در سراهای خویش انجمن‌های شعر و ادب و علم تشکیل می‌دادند (مانند مجالس حسن بن رجاء والی فارس، *اغانی*، ۳۹۲/۱۶) و برخی حتی کتابخانه‌های شایسته‌ای هم تدارک دیده بوده‌اند (مانند کتابخانهٔ دانشمندی در قزوین، ن.ک.: ابن المعتز، ۲۸۴؛ یا کتابخانهٔ ابوالوفاء بن سلمه در همدان، ن.ک.: خطیب تبریزی، مقدمهٔ *دیوان الحماسه*، دمشق، ۱۳۳۱، ۴/۱)، اما طاهریان همه، هم ادیب و شاعر و هم توانگر و بخشنده بودند و بارگاه شکوهمندشان شاعران بسیاری را به خود جلب می‌کرد.

یکی از شاعران نسبتاً معروف عرب، ابوالعَمَیْثل (د. ۲۴۰ ق.) است که مأمون به دربار طاهر معرفی کرد (ابن معتز، ۲۸۷). این شاعر و شاعر دیگری به‌نام ابوسعید ضریر به دربار عبدالله بن طاهر پیوستند و مأموریت داشتند که شعر شاعرانی را که به دربار می‌آیند ارزیابی کرده در صورت شایستگی، تقدیم امیر کنند (خطیب تبریزی، همانجا). در زمان هم ایشان بود که ابوتمام (د. ۲۳۱ ق.) به خراسان رسید (سال ۲۱۹ ق.) و عبدالله را مدح گفت (ن.ک.: صولی، *اخبار ابی تمام*، بیروت، ۱۹۸۱، ص‌ص ۶ـ۲۲۳؛ *اغانی*، ۳۹۵/۱۶؛ آذرنوش، *دبا*، ذیل ابوتمام). اما عبدالله را با ابوتمام عنایتی نبود. در این باره البته چندین سبب نقل کرده‌اند، اما یکی از پژوهشگران عرب، علتی نو یافته، از این قرار که چون ابوتمام در مدح یک امیر عرب قصیده‌ای سرود و در آن ایرانیان را تحقیر کرد، ناچار عبدالله که ایرانی‌نژاد بود، دل‌چرکین شد و با شاعر به دشمنی پرداخت. این استدلال را من در مقالهٔ «ابوتمام» (*دبا*، سال ۱۳۷۲) پسندیده و پذیرفته بودم؛ اینک آن را بی‌اساس می‌دانم.

دربارهٔ ادب و شعر طاهریان، روایات بسیاری در کتاب‌های تاریخی و ادبی می‌توان یافت. نامهٔ طاهر به فرزندش عبدالله که آکنده از اندرزهای اخلاقی و آموزش‌های سیاسی و اجتماعی‌ست، یکی از شاهکارهای نثر عربی به‌شمار می‌آید (ن.ک.: طبری، ۱۸۴۷/۵ ـ ۱۸۵۱ که در بیش‌تر کتاب‌های ادب تکرار شده. سعید نفیسی در *خاندان طاهری*،

ص ۱۲۷ می‌نویسد که چون ترجمهٔ *روضة‌الانوار* ــ ۳۰۵ به‌بعد ــ را ناقص دیده، خود ترجمهٔ جدیدی از رساله به دست می‌دهد ــ ص‌ص ۱۲۸ تا ۱۴۰). شابشتی مثلاً، ۶ صفحه به ذکر فضائل او (ص‌ص ۸ــ۱۴۲)، نزدیک به ۱۰ صفحه به بزرگواری‌های فرزندش عبدالله (ص‌ص ۱۳۲ــ۱۴۱)، نزدیک به ۱۰ صفحه، به شعر و ادب محمد و سلیمان (فرزندان عبدالله) (ص‌ص ۱۲۲ــ۱۳۱) اختصاص داده. اما آنچه دربارهٔ عبیدالله (پسر دیگر عبدالله) آورده، گسترده و پربهاست: علاوه بر روایات گوناگون، حدود ۱۰ قطعه شعرِ غالباً کوتاه نیز از او نقل کرده است (ص‌ص ۱۰۹ــ۱۲۱، ۱۲۷؛ نیز ن.ک.: ابن ابی طاهر طیفور، جاهای مختلف).

آنچه در پایان این ملاحظات دربارهٔ فرهنگ طاهریان باید افزود آن است که در سراسر این روایات و اشعار حتی یک اشارت نمی‌توان یافت که بر ایران و ایران‌دوستی و فارسی‌دانی (مگر آنچه گذشت) و شناسایی فرهنگ باستانی کشوری که بر آن حکم می‌رانند، دلالت کند.

ممکن است برخی بخواهند آنچه را جاحظ (؟) در *التاج* (ص ۲۵۵) آورده، سندی در همین زمینه بینگارند، زیرا او می‌گوید تنها کسی که مانند شاهان ساسانی در هر نوروز همهٔ لباس‌های خزانهٔ خود را نو کرد، عبدالله بن طاهر بود. اما این سند، آن هم در کتابی مجعول، چیزی را ثابت نمی‌کند؛ آیین‌های نوروز و مهرگان و سده در آن زمان، سراسر عراق و ایران را گرفته بود و باشکوه‌ترین جشن‌ها در بغداد برپا می‌شد و اختصاص به طاهریان نداشت (ن.ک.: جلوتر، جشن‌های ایرانی).

اینک با توجه به آنچه گذشت می‌توان دانست که چه اندازه سخن عوفی (۲/۲) درست است که می‌گوید: «اما ایشان را در پارسی و لغت دری اعتقادی نبود.» وی برخلاف برخی از معاصران (مثلاً زرین‌کوب، *تاریخ*، ص ۵۱۰). ظهور حنظلهٔ بادغیسی، از نخستین شاعران فارسی‌سرا را به ایشان پیوند نمی‌زند و آن را پدیده‌ای کاملاً مستقل تلقی می‌کند.

روایت دولتشاه (*تذکره*، ص ۳۰) پا را از این فراتر نهاده و طاهریان را دشمن سرسخت فارسی جلوه داده است. وی می‌گوید که کتاب فارسی کهنی را در نیشاپور به عبدالله بن طاهر تقدیم کردند. اما چون دانست که آن، داستان وامق و عذرا است و فرزانگان دیرین فارسی آن را نگاشته به انوشیروان هدیه کرده‌اند، برآشفت و گفت که ایشان مسلمان‌اند و کتابشان قرآن است و به کتابی که مجوسان نوشته‌اند، نیاز ندارند. پس بفرمود آن را به آب اندازند و هرچه از آثار مجوسان به زبان فارسی می‌یابند نابود کنند. براون این داستان را که بی‌تردید ساختگی‌ست، از آن جهت سودمند می‌داند که کم‌وبیش از روش طاهریان نسبت به ایران و

ایرانی پرده برمی‌دارد (*ادبیات*، ۵۱۰). فرای (زرین، ۲۰۹) نیز می‌نویسد که این داستان، نشان از تعصب گروهی، خواه عرب و خواه ایرانی دارد که ایرانیت را هیچ باور ندارند و جز عربی، فرهنگ و زبان دیگری را برنمی‌تابند. با این‌همه وی می‌افزاید که طاهریان دشمن فرهنگ کهن نبوده‌اند و چه بسا که اشعار و ترانه‌های فارسی هم گوش می‌کرده‌اند. این سخن بر هیچ سندی استوار نیست، حتی شاید به‌عکس بتوان گفت که ایشان، با آنکه فارسی می‌دانستند، از هرگونه سخن فارسی غیرگفتاری (شعر و نثر فصیح) که می‌توانست روزی رقیب زبان رسمی عربی گردد، روگردان بودند.

پیرامون همین امیران بود که به تقلید از دربارهای بزرگ بغداد، نخستین مجالس رسمی شعر و ادب پدید آمد و عبدالله به تقلید از برمکیان که ابان بن عبدالحمید را مأمور سنجش اشعار کرده بودند (ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل ابان)، ابوالعمیثل را به همین کار گمارد. از آن پس در سرای بسیاری از امیران کوچک‌تر نیز مجالس شعر عربی برپا شد و آنگاه، آن طبقهٔ خاص عربی دوستِ فارسی گریز که روز به‌روز گسترش و قدرت می‌یافت شکل گرفت. سپس گروه‌های دیگری از مردم، دانشمندان و ادیبان و لغت‌شناسان و روحانیان نیز که عربی را دست‌افزار خود ساخته بودند، به آن طبقهٔ نخست پیوستند. این لایهٔ اجتماعی که در آغاز قرن ۳ ق. هنوز نازک و دورادور قابل تحدید بود، به‌سرعت فراگیر شد و در آغاز قرن ۵ ق. به اوج رسید، چنان که خواهیم دید.

نکتهٔ جالب توجه آن‌که این طبقهٔ مورد ادعای ما زمانی شکل می‌گرفت که نخستین نشانه‌های زبان شاعرانهٔ فارسی نیز پدیدار می‌شد. اما این سخن به معنی ستیز دستهٔ نخست با زبان فارسی نیست. پیدایش طبقهٔ عربی‌گرا، پدیده‌ای طبیعی بود؛ حتی اگر باور کنیم که پدیدهٔ عربی‌گرایی خودبه‌خود و خواه‌ناخواه در تقابل با فارسی قرار می‌گرفته، باز باید پذیرفت که در وجدان اعضای آن، از سر عمد و شعور، اندیشهٔ فارسی‌ستیزی وجود نداشته است؛ این اندیشه در قرن ۴ ق. پدیدار شد و در قرن ۵ ق. قدرت و حتی گاه رسمیت یافت.

تازیان و زبان فارسی

پیش از این دیدیم که تازیان فاتح و ایرانیان ناچار بودند به‌نحوی با هم تفاهم کنند: برخی به کار ترجمه پرداختند، برخی از عربان، فارسی آموختند، اندکی بعد، بسیاری از ایرانیان، به گونه‌های مختلف، از فصیحِ قرآنی گرفته تا لهجه‌های دست‌وپاشکسته، به عربی صحبت کردند.

از اواخر عصر فتوحات تا آغاز قرن ۳ ق.، می‌بینیم که بسیاری از عرب‌ها در درون ایران، چون می‌دیدند که فارسی زبان همهٔ مردم است، ناچار می‌شدند برای برآوردن نیازهای روزمرهٔ خود در زمینه‌های گوناگون به‌ویژه در زمینهٔ سپاهیگری، آن را بیاموزند. گروهی دیگر از ایشان، گاه در فضاهایی قرار می‌گرفتند که ناچار بودند از جامهٔ عربی به‌در آمده جامهٔ ایرانی بپوشند؛ دستهٔ سوم، اعرابی هستند که به‌سبب تأثیر محیط، در برخی شرایط، منش ایرانی برگزیده‌اند.

فرای، به پیروی از گلدزیهر، به چنین وضعیتی اشاره کرده می‌نویسد: تا پایان عصر اموی، بسیاری از عرب‌ها در مردم بومی جذب شدند؛ بسیاری از آنان را می‌توان یافت که ایرانی شده فارسی صحبت می‌کنند و لباس‌های ایرانی می‌پوشند و رفتار ایرانیان را تقلید می‌کنند. اما در این باره هیچ آماری در دست نیست (زرین، ۱۱۴). روایاتی که ما اینک نقل می‌کنیم، شاید تا حدودی پاسخگوی نیاز پژوهشگران باشد، اما هنوز کافی نیست. فهرست ما که تا جایی که ممکن بود برحسب ترتیب زمانی تنظیم یافته، اساساً به ایرانیان درون ایران، یا کسانی که برای زمانی کوتاه از ایران به خارج رفته‌اند اختصاص دارد؛ روایاتی که به حوادث خارج از ایران (به‌خصوص بصره و کوفه و بغداد) پرداخته‌اند، در جای دیگر بررسی خواهد شد:

۱. در سال ۸۵ ق. در ماجرای قتل موسی بن خازم، یکی از فرماندهان عرب، محمد بن

عبدالله بن مرثد خزاعی را (در عرب‌بودنش شکی نمی‌توان کرد)، به جاسوسی، به سپاه رقیب (عرب) می‌فرستد و به او توصیه می‌کند تنها به زبان محلی صحبت کند تا دشمنان ندانند که عرب است: «مبادا به زبان عربی سخن گویی. اگر پرسیدند از کجایی، بگو از اسیران بامیان» (طبری، ۱۲۷۴/۴).

۲. قتیبه (د. ۹۳ ق.) نیز گویا با زبان‌های محلی آشنا بوده است. دو روایت این امر را تأیید می‌کند: «هنگامی که نیزک را اسیر کرده نزد او بردند، در وی نگریست و با او به زبان بادغیسی سخن گفت» (ابن اعثم، ۲۲۸/۷).

۳. نیز گفته‌اند که یزید بن مهلب باغی در خراسان داشت. چون قتیبه ولایت یافت، آن باغ را به حصار شتران خود تبدیل کرد. هنگامی که مرزبان مرو از او پرسید چرا باغ آبادان یزید را اشترخان کرده، پاسخ داد: پدرم «اشتربان» بود و پدر یزید، «بستان‌بان». وی این دو اصطلاح را عیناً به زبان فارسی به‌کار برده است (ن.ک.: جاحظ، *بیان*، ۸۳/۲؛ ابن قتیبه، *معارف*، ۲۵۰؛ ابن رسته، ۶ـ۲۱۵؛ ثعالبی، *لطائف*، ۱۲۸).

۴. ابن اعثم (۲۸۳/۷) روایت جالبی از مخلد نوادهٔ مهلب آورده: وی در جنگ‌های ماوراءالنهر (حدود سال ۹۸ ق.) بر طرخون چیره شد و «به زبان ترکی به همسر او گفت: از این مردان هر کدام را خواهی برگزین.»

۵. در سال ۱۰۳ ق. که حرشی امارات خراسان داشت، مردی به‌نام ابراهیم بن عاصم عقیلی (که ظاهراً عقیلی اصیل بوده نه مولی) به سپاه اسلام در آذربایجان و ارمنستان پیوست. «وی در زبان خزری صاحب فصاحت بود» (ابن اعثم، ۵۰/۸).

۶. در سال ۱۱۰ ق.، اشرس، برای این‌که مردم ماوراءالنهر را به اسلام خواند، ابوالصیداء را که از موالی عرب (بنوضَبّه) و بسیار پارسا و دین‌شناس بود، به سمرقند گسیل کرد. اما او می‌دانست که تنها زبان عربی برای ارشاد ایرانیان کافی نیست؛ از این‌رو به امیر گفت: من در فارسی زبردست نیستم (لستُ بالماهر بالفارسیة). امیر هم ناچار مردی را همراه او کرد که در کار تبلیغ به زبان فارسی یاری‌اش دهد. این مرد ربیع بن عمران تمیمی نام داشت و یکی از بزرگان عرب بود (طبری، ۱۳۷۴/۴). در زمان همین مرد پارسا بود که بسیاری از مردم ماوراءالنهر اسلام آوردند و از بار سنگین جزیه رهایی یافتند. سپس دهقانان بخارا جمله‌ای ادا کردند که بسیار معروف شده است: ایشان که مانند دیگر دهقانان وظیفهٔ جمع‌آوری مالیات را هم بر دوش داشتند، به اشرس گفتند: «از که خراج ستانیم که مردم همه «عرب» شده‌اند» (طبری، ۱۳۷۵/۴).

۷. کرمانی، رئیس قبائل یمنی خراسان و دشمن نصر بن سیار والی خراسان بود. نصر در سال ۱۲۶ ق. او را گرفته در قلعه‌ای به زندان افکند و بردهٔ ایرانی‌اش را که به قول طبری (۱۴۶۹/۴) بسام نام داشت به خدمت او نهاد. بسام سوراخی تنگ در دیوارهای قلعه یافت و به کرمانی که از بد حادثه تنومند بود پیشنهاد کرد از آن‌جا بگریزد. هنگامی که کرمانی با رنج بسیار به سوراخ شد، ماری درآمد و او بی‌اختیار به فارسی بانگ زد «بدبخت مار مار». غلام نیز بانگ زد «بگز بگز». نمی‌دانم مقصود غلام از این سخن چیست و اصلاً به که می‌گوید «بگز»، هرچه هست، روایت نشان می‌دهد که امیر عرب، فارسی را نیک می‌دانسته و به‌عکس غلام هیچ عربی نمی‌دانسته (ن.ک.: دینوری، ۳۵۱).

۸. یکی از امیرانی که گویی فارسی را به روانی عربی می‌دانسته، ابونصر مالک بن هیثم است. وی یکی از ۱۲ نقیبی است که در سال ۱۰۰ ق. برای دعوت عباسی برگزیده بودند (طبری، ۱۳۳۳/۴). او چون مدتی فرمانروای سیستان بود، احتمال می‌دهیم که فارسی را همانجا آموخته باشد. هنگامی که او از سیستان به عراق آمد، غیلان (یکی از نزدیکان سفاح) کاری می‌کند که سفاح فرماندهی سپاه را تغییر دهد. چون مالک سبب را می‌پرسد، وی به فارسی پاسخ می‌دهد «به بود». چندی بعد همین مالک چنان که پیش از این دیدیم (پیشتر، ص ۴۹) در واسط با سپاهیانش به فارسی سخن می‌گوید. در همین جنگ فرزندش به خاک درغلطید و جان باخت. او «به فارسی» وی را گفت: پسرا، پس از تو، نفرین خدای بر جهان باد (به عربی در متن). این جنگ یازده‌ماهه، با پیروزی مالک پایان یافت (طبری، ۱۵۳۷/۴).

۹. احتمال می‌دهیم عامر بن اسماعیل حارثی، یکی از فرماندهان سپاه ابومسلم، عرب بوده نه مولی. پیش از این دیدیم (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۹) که با سپاهیانش به فارسی سخن می‌گوید.

۱۰. چند تن می‌شناسیم که از فارسی‌دانی‌شان اطلاعی در دست نیست، اما در فضاهایی قرار گرفته‌اند که بدون زبان و فرهنگ فارسی نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند. نخست خود مأمون است که برخی (به‌خصوص اشپولر، ۴۲۰ ح) می‌کوشند از نیم ایرانی‌بودن و لاجرم فارسی‌دانی او بهره‌برداری کنند و مثلاً همین را، سبب دوستی ایرانیان با او، و موفقیتش در ایران بدانند. اما این فرضیه را هیچ سندی تأیید نمی‌کند.

از همین قبیل است کار عمار بن یزید از مردم حیره که در ۱۱۸ ق. همراه داعیان

عباسی به ایران آمد و چندی بعد با نام خدّاش دین خرمی یا آیینی شبیه به آن اختیار کرد (پیشتر، ص ۴۲؛ صدیقی، ۲۶۸). شاید عبدالله بن معاویه از نوادگان جعفر بن ابی‌طالب را نیز بتوان در صف این افراد قرار داد.

وی در ۱۲۷ ق. قیام کرده به ایران آمد بر شهرهای مرکزی ایران چیره شد تا سرانجام ابومسلم به قتلش رسانید. عقاید او نیز چون تناسخ و حلول روح خدا و ترک فرائض... کاملاً به عقاید خرمدینان شبیه است و به همین جهت بسیاری از خرمدینان به او پیوستند (ن.ک.: صدیقی، ۲۲۷).

اسحق ترک ظاهراً علوی و از زادگان یحیی بن زید بن علی بوده (صدیقی، ۱۸۸). وی حدود سال ۱۳۷ ق. قیام کرد و آیینی شبیه به آیین‌های کهن ایرانی پدید آورد که اسحاقیه خوانده شد. عقاید او بسیار به عقاید سنباد شبیه بود. چند سال پس از آن، عبدالجبار بن عبدالرحمن ازدی که در ۱۴۱ ق. به امیری خراسان آمده بود، بر خلیفه شورید و به گروهی از اسحاقیه که رئیسشان براز نام داشت پیوست و سرانجام در ۱۴۲ ق. کشته شد (ن.ک. صدیقی، ۱۸۹).

پیداست که این کسان، تا زمانی که سراپا ایرانی نمی‌شدند و فارسی نمی‌آموختند، نمی‌توانستند با فرقه‌های یک‌پارچه ایرانی و با عقاید نیمه‌مزدکی درآمیزند. همچنین است وضعیت عبدالله بن عمرو که از عربیت و اسلام چشم پوشید، به مقنع پیوست و دختر خود را نیز به همسری او درآورد (ن.ک.: پیشتر، ص ۶۳). در این که زبان مقنع و پیروان بیشمارش و نیز زبان گفتارها و نوشتارها و نیایش‌های دینی ایشان فارسی بوده تردید نداریم. از این‌رو ناچار باید بپذیریم که عبدالله نیز همهٔ این احوال را سراسر پذیرفته بوده است.

۱۱. در اواخر قرن دوم ق.، می‌بینیم که نوادهٔ نصر بن سیار در ایران است. وی که هنوز خردسال است، در کنار پدر، در جایی که نمی‌دانیم کجاست، به گردش مشغول است. ناگهان چشمشان به یک «عناق» می‌افتد. پدر می‌پرسد این چیست؟ کودک «به فارسی می‌گوید: بُز». پدر چنان برآشفته می‌شود که بانگ می‌زند: به جایی می‌فرستمت که دیگر «بز» نشناسی (یاقوت، *ادباء*، ۱۷/۵۰)؛ سپس او را ده‌سال به بادیه فرستاد تا عربی‌دانی بزرگ گشت و نزد برمکیان به کار دبیری پرداخت. این روایت نشان می‌دهد که، امیران عرب، از این زمان به بعد، گاه می‌کوشیدند فرزندان خود را از هرچه فارسی است دور نگه دارند.

۱۲. پیرامون بابک نیز به چندین نام عربی برمی‌خوریم که دربارهٔ نژاد همهٔ آنان نمی‌توان نظری ابراز داشت، معاویه که از سرداران او بوده (طبری، ۱۸۸۱/۵؛ ابن مسکویه، ۱۷۹/۴) نمی‌دانیم از کجا آمده. اما در مورد محمد بن بعیث هیچ تردید نداریم (ن.ک.: پیشتر، ص ۶۹). وی که از اعیان آذربایجان و صعلوکی از صعالیک ابن روّاد بود، نخست به بابک پیوست و ظاهراً هدفش آن بود که املاک بی‌حساب خود را همچنان حفظ کند. اما چون ناامید شد، خیانت ورزید و نزد خلیفه شتافت. او در سال ۲۳۴ ق. سر به شورش برداشت اما سال بعد اسیر شد و نزد خلیفه متوکل که فرمان قتلش را داده بود، به ابیاتی از متنبی استشهاد کرد و نجات یافت (طبری، ۱۹۴۳/۵). طبری روایتی بس گرانبها دربارهٔ او نقل کرده گوید: «... (نام راوی از نسخه افتاده) مرا گفت که در شهر مراغه، گروهی از سالمندان شعرهایی را که ابن بعیث به فارسی سروده بوده می‌خواندند و ادب و دلاوری او را یاد می‌کردند» (نیز ن.ک.: کسروی، ۱۳۶ ـ ۱۳۸).

۱۳. ابودلف عجلی، امیر شهر کرج مردی بسیار ارجمند و ادیب و شاعر بود؛ چندتن از شاعران عرب، مدح‌های دلنشینی برایش سروده‌اند. از فارسی‌دانی و ایرانی‌گرایی او هیچ نمی‌دانیم جز این‌که مانند بسیاری از مردم ایران، عادت داشت زمستان‌ها به گرمسیر (عربی: الجروم) و تابستان‌ها به سردسیر (= الصرود) برود، و چون می‌دانست که شاهان ایران نیز چنین می‌کردند، خود را به آنان قیاس کرد و گفت: «من مردی خسروی رفتارم... تابستان‌ها به کوهستان می‌روم و زمستان‌ها به عراق» (ابن رسته، ۱۵۴؛ مسعودی، *تنبیه*، ۳۸). عبدالله طاهر بر او خرده گرفت که «من همه‌جا جنگ می‌کنم و تو ییلاق و قشلاق می‌کنی» (ابن رسته، همانجا).

۱۴. بنا بر داستان پرمعنایی که ابن ابی‌طاهر طیفور (*تاریخ بغداد*، ۸۷) نقل کرده، شاعر بزرگ عباسی کلثوم عَتّابی (د. پیش از ۲۲۰ ق) به فارسی سخن می‌گفت و کتاب می‌خواند. وی نخست به برمکیان و سپس به طاهریان پیوست و همراه ایشان چندی در موصل و خراسان زیست. اما صحنهٔ داستانی که طیفور نقل کرده، شهرک رقّه در نزدیکی مرو است: امیری به‌نام یحیی که در خدمت محمد پسر طاهر ذوالیمینین نشسته بود، غلامی را پیش خواند و با او به فارسی سخن گفت. همان دم عتّابی فراز آمد و در گفت‌وگوی آنان ـ به فارسی ـ شرکت جست و سپس شرح داد که سه بار به مرو رفته و آن‌جا از گنجینهٔ کتاب‌هایی که از زمان یزدگرد به‌جا مانده و اینک به مرو منتقل شده، بهره‌ها برده است.

این روایت که احمد امین (*ضحی الاسلام*، ۱۸۰/۱) و از او محمدی (**تاریخ و فرهنگ**، ۶۵/۴) نیز نقل کرده‌اند، دچار این ابهام است که فارسی‌دانی عتّابی، باری طبیعی و پذیرفتنی‌ست، اما او نمی‌توانسته به کمک زبان فارسی، کتاب‌های کهنی را که قاعدتاً باید به خط و زبان پهلوی بوده باشند، بخواند و بفهمد. پس آیا برخی از این کتاب‌ها به فارسی دری نبوده است؟ (ن.ک.: جلوتر، ص ۱۱۹)

۱۵. دربارهٔ طاهر پیش از این سخن گفتیم و دیدیم که چگونه وی، علی‌رغم همهٔ عربی‌دانی فارسی آموخته بود.

۱۶. طبری در حوادث سال ۲۲۴ ق. (۱۹۱۱/۵) و ماجراهای مازیار، به شاعری عرب به‌نام ابوشاس غِطْریف بن حُصَین بن حَنَش از مردم عراق اشاره می‌کند که در خراسان پرورش یافته بود. وی مردی ادب‌دان و هوشمند بود. یکی از سرداران سخت‌کوش و خونریز مازیار، یعنی سرخاستان وی را نزد خود آورد تا «اخلاق و مذاهب عرب» را به او بیاموزد. بی‌گمان سرخاستان را توان آن نبود که آن اطلاعات را به عربی فراگیرد و شاعر عرب ناچار باید همه‌چیز را به فارسی به او می‌آموخت.

۱۷. اسحاق بن ابراهیم (د. ۲۳۵ ق.) که برادرزادهٔ طاهر و حدود ۲۰ سال صاحب شرطهٔ بغداد بود، ظاهراً فارسی نیک می‌دانست. اسحاق موصلی (ن.ک.: آذرنوش، **دبا**، ذیل همین نام) در زمانی که خانه‌نشین شده بود، قصیده‌ای سرود و در پایان آن، به یاد مجالس امیر اسحاق و شوخی او افتاد که به او می‌گفت: «یا مرد می‌خور»:

اذا قال لی یا مرد می‌خور و کرّها　　علی و کنانی مزاحاً بصفوانِ

(**اغانی**، ۸۵/۵؛ قس: فوک، ۱۳۸).

کشاکش بر سر زبان بهشت

این مبحث را که بر پایهٔ احادیث نبوی استوار است، یعنی در آغاز کار قرار دارد، باید در آغاز کار خود می‌نهادیم. اما ترجیح دادیم که در فضای سدهٔ سوم و چهارم ق. به این موضوع بپردازیم، زیرا می‌پنداریم که همهٔ این احادیث، ساختگی‌اند و در همین قرن‌ها جعل شده‌اند، زیرا همین‌که فارسی قد برکشید و اندک‌اندک به خط عربی نگارش یافت، آن نگرانی که مبادا فارسی رقیب یا حتی جایگزین عربی در نوشتارها گردد، پدید آمد.

از کشاکش میان فارسی‌دوستان و عربی‌گرایان در آغاز تقریباً هیچ اطلاعی نداریم، اما

بازتاب آن‌ها از نیمهٔ دوم قرن ۴ ق. به‌بعد در بسیاری کتاب‌ها، بیش‌تر در قالب احادیث نبوی آشکار می‌شود.

محتوای این احادیث و روایات را می‌توان در ۴ موضوع منحصر کرد: ۱ـ نخست زبان عربی است که همگان پیوسته بر آن ارج نهاده‌اند؛ از تازی و فارسی هیچ‌کس نیست که با آن ستیز کرده باشد یا حتی به چشم تعظیم در آن ننگریسته باشد. روایات در این باره بیشمار است و ذکر آن‌ها بی‌فایده؛ ۲ـ دوم احادیث نسبتاً متعددی است در بزرگداشت ایرانیان؛ ۳ـ سوم احادیثی است که زبان فارسی را به‌شدت فرو می‌کوبد؛ ۴ـ و سرانجام احادیثی است که زبان فارسی را ارج می‌نهد.

ما نخست به روایات دستهٔ دوم اشارتی می‌کنیم و سپس مهم‌ترین احادیث دسته‌های سوم و چهارم را می‌آوریم.

۲. احادیثی که در بزرگداشت ایرانیان نقل کرده‌اند، یا همگانی‌اند و همهٔ ایرانیان را دربرمی‌گیرد، یا محلی که تنها به یک شهر و حومهٔ آن می‌پردازد. نقطهٔ مرکزی احادیث عام، همانا سلمان فارسی است که در حقش سخنان ارجمندی بر زبان پیامبر(ص) جاری شده و خود او نیز چند جمله به فارسی گفته است. اما آن حدیثی که همه‌جا تکرار شده و بسیاری از دانشمندان درستی آن را تأیید می‌کنند، همانا حدیث «خوشهٔ پروین» است: ابوهریره روایت کند که چون سورهٔ جمعه نازل شد، یاران پیامبر(ص) از او پرسیدند: مراد از «آخرین» در (آیهٔ ۳) کیست؟ حضرت دست بر زانوی سلمان نهاد و گفت: اگر علم (یا: دین، یا: ایمان در روایات دیگر) در پروین باشد مردانی از فارس بدان دست خواهند یافت (ابونعیم، ۱/۲-۷، فارسی، ۱۱۴ـ۱۲۵). این حدیث، به ده‌ها گونه و در ده‌ها فضای متفاوت نقل شده که همهٔ آن‌ها را می‌توان در اخبار *اصفهان* ابونعیم بازیافت. یکی از گونه‌های حدیث را حسین آوی (*محاسن اصفهان*، ترجمهٔ فارسیِ قرن ۸ ق.، ص ۷۰) چنین ترجمه کرده است: «اگر ایمان را بر طاق ثریا تعلیق زنند، مردان فارس از رواق ثری فراگیرند.»

این حدیث و نظائر آن پیوسته، حتی در زمان ما، مورد استفادهٔ نویسندگان تاریخ ادبیات و تاریخ فرهنگ اسلامی‌ست: مثلاً سلطانی برای اثبات والایی مقام ایرانیان نزد حضرت پیامبر(ص) به تفصیل از آن بهره‌برداری کرده است (*فرهنگ و مردم ایران*، ۳۲۳ به بعد).

احادیثی که به شهرهای ایران مربوط‌اند نیز بسیار متعدد و بدون تردید همه جعلی‌اند. اگر ابونعیم و مافروخی (*محاسن اصفهان*) اصفهانی‌بودن سلمان را بهانه ساخته حدیث معروف خوشهٔ پروین را به خود بسته‌اند، نرشخی روایاتی غریب دربارهٔ خراسان و شهر

خود بخارا آورده: سه شهر خراسان یک‌پارچه بهشتی‌اند و صف شهیدان آن‌ها اگر کنار هم خسبند، ده روز راه از چپ و راست و پس و پیش خواهد بود. نام عربی بخارا، فاخره است و جبرئیل به پیامبر(ص) می‌آموزد که چون به بسیاری شهید فخر می‌کند، فاخره نام یافته (*تاریخ بخارا*، ۳۱ـ۳۲؛ نیز دعای حضرت رسول در حق بخارا).

شهر نسبتاً کوچک‌تر قزوین، از نظر حدیث و خبر، بسیار توانگر است: عبدالکریم رافعی در سدهٔ ۷ ق.، هفت کتاب در اختیار داشته که به فضائل قزوین پرداخته بوده‌اند. وی موضوع فضیلت قزوین را که در این کتاب‌ها بسیار مفصل بوده، مختصر کرده در دو دستهٔ «اخبار و آثار» آورده است: اخبار که عمدتاً احادیث نبوی است ۱۶ صفحه و آثار، حدود ۶ صفحه را پوشانده است (۱/۱۱ـ۳۳). یکی از آن احادیث را برای نمونه می‌آوریم: «اگر خداوند سوگند نخورده و عهد نکرده بود که پس از من پیامبری مبعوث نکند، هرآینه از قزوین هزار پیامبر مبعوث می‌کرد.» (۱/۱۵)

تنها نکته‌ای که در این کتاب‌ها نظر را جلب می‌کند، آن است که مؤلفان خواسته‌اند به هر بهانه که شده، به شهر خویش مشروعیت اسلامی ببخشند.

۳. دل‌نگرانی عربی دوستان در روایت‌های نوع سوم به‌خوبی آشکار است: باید فارسی را با سخت‌ترین حربه که همانا حربهٔ دین است فروکوفت تا در برابر زبان قرآن و زبان علم و ادب عرض اندام نکند و مانعی بر سر راه عربی نگردد. شدیدترین حمله در روایتی جلوه می‌کند که باز از ابوهریره نقل شده: «ناخوش‌ترین سخن نزدیک خداوند، فارسی است. زبان شیطان، زبان خوزی‌ست و زبان آتش‌نشینان، زبان بخارایی‌ست و زبان بهشتیان، عربی‌ست»[1].

دورترین نشانی که از این حدیث کوبنده یافته‌ایم در قرن ۴، در *المجروحین* ابوحاتم محمد بستی (د ۳۵۴) است (حلب، دارالوعی، بی‌تا، ۱/۱۲۹)، اما او بی‌درنگ می‌افزاید: «این حدیث جعلی است و در کلام پیامبر خدا(ص) هیچ ریشه‌ای ندارد». حدود ۳۰ سال پس از او، مقدسی (*تقاسیم*، ۴۱۸) همان را، بی‌آن‌که به جعلی‌بودنش اشاره کند، در کتاب خود آورده است. در قرن ۵ ق، شیرویهٔ دیلمی (د ۵۰۹ ق) از قول عبدالله بن عمر نقلش کرده (*الفردوس بمأثور الخطاب*، بیروت، ۱۹۸۶، ۱/۳۶۸). در قرن ۸ ق، ذهبی چندبار بر جعلی‌بودن آن تأکید کرده (*الکشف الحثیث*، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ۱/۶۹؛ *الاحادیث المختارة*، ۲۴). در کتاب دوم ذهبی، بخش اول حدیث آمده، و نام کامل کتاب، سستی حدیث را روشن

---

۱. أبغض الکلام إلی الله الفارسیة، و کلام‌الشیطان الخوزیة، و کلام اهل‌النار البخاریة و کلام أهل الجنة العربیة.

می‌کند: «احادیث برگزیده از مجموعهٔ احادیث جعلی جوزقانی و ابن جوزی». (قس: ذهبی، *میزان الاعتدال*، بیروت، ۱۹۹۵، ۱ /۳۸۸).

از این سندِ قرن چهارمی، روایت کهن‌تری از نیمهٔ اول قرن ۳ ق در دست داریم که در *مصنَّفِ* ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبه (د ۲۳۵ ق) آمده (ریاض، ۱۴۰۹ ق، ۲۹۹/۵). وی نخست می‌گوید: «هنگامی که [اهل حدیث]گرد هم جمع می‌شدند، دوست نداشتند که کسی، حدیث نیکوی خود را به زبان فارسی بیان کند». نیز: پسر سعد بن ابی‌وقاص چون شنید که گروهی به فارسی سخن می‌گویند، گفت: «چه شده است که این مجوسان، پس از آیین حنیف، به خود اجازهٔ فارسی‌گویی داده‌اند.» روایت سوم این مؤلف مشهورتر است: از قول عمر آورده است که: «هرکس به فارسی سخن بگوید، زبانش تباه گردد، و چون زبانش تباه شد، مردانگی از وی برود.» نکتهٔ جالب توجه آن که همین روایت را تفلیسی در *قانون ادب* خود که فرهنگی عربی-فارسی است نقل کرده گوید: «پیامبر(ص) فرمود: هرکس به فارسی سخن گوید، زبانش عیبناک شود و مردانگی‌اش برود...» و این نهی است از فارسی آموختن. در *اخبار فردوس* آمده است... که پیامبر(ص) فرمود: عربی بیاموزید و فارسی نیاموزید؛ هرکس فارسی آموزد، دلش سخت و زبانش تباه گردد (*قانون ادب*، ۲۰. ترجمه فارسی روایات از ماست). در یکی از روایات مربوط به مغیرة بن شعبه، آن‌جاکه وی میان عمرو هرمزان ترجمانی می‌کرد (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۷) همین عبارات با اندکی تفاوت آشکار می‌شود: عمر که می‌بیند مغیره فارسی خوب نمی‌داند، به او می‌گوید: «هرکس از شما فارسی را نیک بیاموزد، زبانش عیب‌ناک می‌گردد، و چون عیب‌ناک شد، نازک(؟) می‌گردد. از فارسی بپرهیزید که موجب تباهی اِعراب است.»[1] (*الاکتفاء بما تضمّنه من مغازی رسول‌الله*، ۳۲۵/۴؛ کامپیوتر، سی‌دیِ سیره). از این دست روایات چند نمونهٔ دیگر نیز می‌شناسیم. یکی از کهن‌ترین آن‌ها، روایت حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق) است که می‌گوید: «حضرت پیامبر(ص) دوست نداشت که کسی فارسی را در گفتار و نوشتار به جای عربی برگزینند. ما روایاتی در این باب نقل کرده‌ایم، از جمله: آن حضرت(ص) فرمود هرکس به عربی نیک سخن می‌گوید، فارسی نگوید که موجب نفاق می‌گردد. نیز فرموده است: هرکس به فارسی سخن بگوید، خباثتش فزونی یابد و از مردانگی‌اش کاسته گردد.» (*المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۹۹۰، ۹۸/۴).

---

۱. ما احسنها أحدکم إلا خب، و لا خب إلا دقّ، ایاکم فإنها تنقض الإعراب.

بعدها ابن تیمیه برخی از این روایات را تکذیب کرد. ازجمله، روزی از او پرسیدند: در روز رستاخیز به چه زبان با مردم سخن خواهند گفت؟ آیا راست است که زبان آتش‌نشینان فارسی و آنِ بهشتیان عربی‌ست؟ وی عاقلانه پاسخ داد که خبری در این باره به‌دست نرسیده و این‌که فارسی زبان دوزخ و عربی آنِ بهشت باشد درست نیست و اساساً هرگونه بحث در این باره، یاوه‌گویی‌ست. اما او، به دنبال این نظر می‌افزاید: برخی از متأخران می‌گویند که مردم دوزخ، به زبان فارسی پاسخ می‌گویند (احمد بن عبدالحلیم، ***کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیة فی‌العقیدة***، به کوشش عبدالرحمن نجدی، مکتبة ابن تیمیة، ۳۰۰/۴). شیکد (*Zoroastrian*، 148) فهرستی از محرماتِ اسلامی به‌دست داده که تنها به‌سبب آن‌که ایرانی بوده‌اند تحریم شده‌اند که از آن جمله است نوشتن قرآن به زبان فارسی (نیز ن.ک.: ***دانشنامه***، ذیل «ترجمه»؛ دربارهٔ احادیث ضد فارسی، شیکد، 9–148؛ همو در ***ایرانیکا***، ذیل **ḥadīth** بخش ۵؛ اشپولر، ۴۲۰/۱).

۴. اما فارسی‌دوستان، حتی آنانی که به زبان عربی تألیف می‌کردند، در برابر این یورش خانمانسوز بی‌کار ننشستند و با همان حربه به دفاع از خود برخاستند. نکته‌ای که باز باید بر آن تأکید کرد، این است که ایشان هیچگاه نسبت به زبان عربی بی‌حرمتی روا نداشتند.

نخستین منبع که ***ترجمه و تفسیر رسمی*** (معروف به ***ترجمهٔ تفسیر طبری***) است، فارسی را به اندازهٔ عربی، اصیل و کهن می‌سازد و می‌گوید (۵/۱): این زبان پارسی از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل... همهٔ پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی»، سپس می‌افزاید که هم اسماعیل بود که اول بار به عربی سخن گفت.

پس از آن، فارسی را زبان خدا و رقیب جدی عربی (زبان قرآن) پنداشتند و این حدیث را آوردند که «هرگاه خداوند خشمناک باشد، به عربی وحی می‌فرستد و چون خوشنود باشد، به فارسی» (ذهبی، ***احادیث مختارة***، ۲۴ با ارجاع به ابن عدی، ***الکامل***، ۱۷/۲–۱۸؛ ابن الجوزی، ***فی‌الموضوعات***، ۱۱۰/۱...؛ نیز ن.ک.: شیکد، *Zoroastrian*، 149). همین معنی به گونهٔ دیگری نیز نقل شده: «هرگاه خداوند ارادهٔ امری کند که در آن نرمی باشد، به فرشتگان مقرب به فارسی دری وحی می‌فرستد، و چون کاری خواهد که در آن خشونت باشد، آن را به عربیِ جهیره، یعنی عربی آشکار وحی می‌کند» (سیوطی، ***الاحادیث الموضوعة من الجامع الکبیر...***، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۷۱). ***فرهنگ جهانگیری*** (همانجا) به نقل از تفسیر دیلمی (سدهٔ ۴) می‌گوید که میکائیل به حضرت پیامبر(ص) خبر داد که خداوند به زبان فارسی گفته است «چون کنم با این مشت ستمکار جز آن‌که بیامرزم» یا «چون کنم با مشتی خاک مگر

بیامرزم» (برای شکل‌های دیگر ن.ک.: مدرس طباطبائی، *وحید*، ش ۸ (۱۳۴۹)، ص ۹۲۱؛ صادقی، ۴ــ۱۰۳). نیز پنداشته‌اند که خداوند در برخی شرایط، با بندگان خویش به زبان فارسی سخن گفته: دربارهٔ روزبهان، سیری نقل کرده‌اند که طی آن، وی روی خدا را دیده و «حق با او بلسان الفارسیه» سخن گفته است (*روزبهان‌نامه*، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۶۹؛ ن.ک.: پورجوادی، *نشر دانش*، ش ۴ (۱۳۸۰) ص ۱۱).

فارسی دوستان تردید نداشتند که زبان مردم بهشت، فارسی، یا فارسی و عربی بوده است. در حدیث بسیار معروفی که به چند گونه روایت شده، آمده است که «زبان (کلام، لسان) بهشت‌نشینان، عربی و فارسی دری (یا: و سپس فارسی دری) است (حصکفی، ***الدر المختار***، بیروت، ۱۳۸۶، ۵۲۱/۱؛ ***برهان قاطع***، ذیل «دری»...). برخی از منابع، کلمهٔ عربی را از حدیث انداخته زبان بهشت را یکسره فارسی کرده‌اند (واعظ بلخی، ۲۹، ۱۷؛ محبی، ***خلاصة‌الاثر***، ۴۷۷۸؛ ***برهان قاطع***، همانجا...).

برای آن‌که اعتبار و تقدس فارسی مسلم‌تر شود، کوشش دیگری نیز کرده‌اند، از این قرار که آن را زبان معمول میان فرشتگان آسمان قرار داده‌اند. محمد بلخی (ترجمهٔ فارسیِ ***فضائل بلخ***، ص ۲۹) عبارات واعظ بلخی را چنین ترجمه کرده: «ملائکه در گردش عرش عظیم‌اند، کلام ایشان به فارسی دری‌ست... پارسی دری، زبان اهل بلخ است.» (نیز ن.ک.: ***برهان قاطع***، همانجا).

موضوع سخن‌گفتن حضرت پیامبر(ص) به فارسی نیز باید یکی از ابزارهای دفاع از فارسی باشد (ن.ک.: جلوتر، ص ۱۰۵) یک نمونه از این سخن‌گفتن آن‌جاست که ابن عباس می‌گوید پیامبر(ص) به فارسی سخن گفته: «روزی سلمان بر وی وارد شد و حضرت فرمود «درستیه و شادیه» یعنی: مرحباً و اهلاً» (قلقشندی، ۱۶۶/۱).

موضوع دیگر، خواندن نماز به زبان فارسی است که برای سده‌های اول و دوم، چنان که در فتوای ابوحنیفه دیده می‌شود، امری پذیرفتنی جلوه می‌کند. اما برای سدهٔ چهارم هجری که در آن بیش‌تر مردم ایران به اسلام گرویده‌اند و پس از سیصدسال همنشینی با عرب‌ها، با زبان عربی نیز خو گرفته‌اند، و از آن گذشته، ایران خود خاستگاه زبان عربی شده، دیگر نمی‌دانیم چرا باید نماز را به فارسی خواند و اصرار برخی از نویسندگان بر این امر، زادهٔ چیست. در این قرن مردی به‌نام ابوعبدالله حسین بصری (۳۰۸ــ۳۶۹ در بغداد) معروف به جُعَل که در خراسان شهرت بسیار داشت (ابن ندیم، ۲۲۲) چندین کتاب تألیف کرد که ظاهراً هیچکدام برجای نمانده‌اند، اما عناوین آن‌ها نیز خود جالب توجه است: «کتاب

نوشیدنی‌ها و حلال‌ساختن نبیذ خرما»، «کتاب تحریم متعه» و سرانجام کتاب ***جواز الصلاة بالفارسیة*** (جواز خواندن نماز به فارسی) (ابن ندیم، ۲۶۱). نمی‌دانیم هدف نویسنده از این کتاب سوم چه بوده. آیا توده‌های عظیمی از مردم ایران هنوز سخت با عربی بیگانه بوده‌اند چندان که توان حفظ کردن چند آیه را هم نداشته‌اند؟ آیا تلفظ عربی‌شان آنقدر ناهنجار بوده که دانشمندان ترجیح می‌دادند نمازشان به فارسی باشد؟ آیا جعل می‌خواسته است بدین‌وسیله بر اعتبار و حتی تقدس زبان فارسی بیفزاید؟

در قرن ۵ ق، سرخسی (د. ۴۸۲ ق) بیش از همه در موضوع به‌کارگیری فارسی در نماز یا در برخی موقعیت‌های دینی دیگر سخن گفته است. در *مبسوطِ* او، علاوه بر نظر ابوحنیفه مبنی بر خواندن نماز به فارسی (قس: آذرنوش، *تاریخ*، ۲۰)، در این باره نیز بحث شده است که شنیدن قرآن به فارسی چه اعتباری دارد. آیا مثلاً با شنیدن آیات سجده به فارسی برای خواننده و شنونده سجده واجب می‌گردد یا نه. برخی، ازجمله ابوحنیفه، آن را تأیید می‌کنند و برخی دیگر برای قرائت فارسی هیچ اعتباری قائل نمی‌شوند (*مبسوط*، ۵/۲، ۱۳۳).

این بحث، به گونه‌ای دیگر، در *بدائع‌الصنائع* کاسانی (د. ۵۸۷ ق) ادامه یافته است (بیروت، ۱۹۸۲، ۱۳۱/۱). وی افتتاح نماز را با «خدای بزرگ‌تر» یا «خدای بزرگ» از دو نظرگاه رد یا قبول بررسی کرده نظر ابوحنیفه را می‌آورد که: اگر عربی نداند، این عبارات فارسی پذیرفته است. در قرن ۷، محمد بن عبدالله سیواسی، در ***شرح فتح‌القدیر*** (بیروت، بی‌تا، ۲۸۵/۱) نظر ابوحنیفه را نمی‌پسندید.

فارسی‌گویان نخستین

درآمد

در آثار کهن عربی، و گاه نیز فارسی، انبوهی جمله و واژه به زبان فارسی نقل شده است که به زمان‌ها و اشخاصی بسیار گوناگون منسوب‌اند: برخی از شهریاران ساسانی، حضرت پیامبر(ص) و برخی از صحابهٔ او، امیران عرب و بسیار کسان دیگر عبارتی به زبان فارسی دری ادا کرده‌اند. این عبارات که برخی‌شان بی‌تردید ساختگی‌ست، تنها آثاری‌ست که از زبان فارسی در سدهٔ اول و دوم و آغاز سدهٔ سوم ق به دست ما رسیده است و به همین جهت، از اعتبار بسیار برخوردار است. ما اینک به بحث‌هایی که بر سر زبان فارسی دری و چگونگی پیدایش و انتشار آن درگرفته کاری نداریم؛ کوشش ما منحصر به آن است که همهٔ

آن عبارات را در یکجا گرد آوریم تا پژوهشگران بتوانند هنگام اظهارنظر، به این شواهد پربها نیز استناد کنند. مثلاً اگر همهٔ این روایات را باور داشته باشیم، دیگر نمی‌توانیم مانند اشپولر (۱/ ۴۳۰) و بسیاری دیگر، ادعاکنیم که زبان دری، طی قرن‌های اول و دوم در خراسان شکل گرفته است، حال آنکه دیلمیانِ قرن اول، آن‌هم در عراق به همین زبان گفت‌وگو می‌کرده‌اند.

ما برای آنکه روایات را به نوعی دسته‌بندی کنیم، همه را در ۵ مجموعهٔ روایت ارائه می‌دهیم: ۱. مجموعهٔ مدارک و مستنداتی که بر رواج فارسی در شهرهای عرب‌نشین دلالت دارند، ۲. جمله‌های فارسی‌ای که به دوران پیش از اسلام منسوب‌اند، ۳. جمله‌های فارسی‌ای که خاستگاهشان خارج ایران بوده است، ۴. جمله‌هایی که به امامان شیعه(ع) نسبت داده‌اند، ۵. مجموعهٔ جمله‌های فارسی‌ای که در درون مرزهای فرضی ایران ادا شده‌اند.

۱. مستنداتِ فارسی‌گویی در شهرهای عرب‌نشین

از همان روزهایی که شهرهای پادگانی فاتحان مسلمان یعنی «امصار» (به‌خصوص بصره و کوفه) به زیستگاه‌های دائمی بدل می‌شدند و شکل و شمایل شهرهای واقعی به خود می‌گرفتند، ایرانیان به صورت دسته‌های نسبتاً بزرگ در آن‌ها حضور داشتند و با عربان همزیستی می‌کردند. علاوه بر گروه‌های نخستین که بیش‌تر سپاهیان ساسانی بوده و سپس اسلام آورده و به عرب‌ها پیوسته بودند، هر روز، به دنبال هر جنگ و پیروزی، دسته‌های دیگری از زنان و مردان و کودکان ایرانی به شهرهای عرب‌نشین انتقال می‌یافتند و به صورت برده و کنیز و یا مولا (ج: موالی) جذب جوامع عربی می‌شدند. بسیاری از این کسان از نوعی فرهنگ و هنر و دانش بهره‌مند بودند و به‌آسانی می‌توانستند نسبت به اربابانی که ــ به‌غیر از برخی مفاهیم اسلامی ــ فرهنگی جز فرهنگ بیابان نداشتند، ابراز شخصیت یا حتی برتری کنند. بسیاری از زنان به همسری مردان عرب درآمدند و فرزندان دورگهٔ با هویت نیم‌ایرانی پدید آوردند؛ بسیاری از بردگانْ آزاد یا مولا شدند و در زمینه‌های دینی و حتی ادبی صاحب‌نام گشتند.

از سوی دیگر، زبان فصیح عربی، در شهرها و دهکده‌ها، در برابر لهجه‌های گوناگون عربی واپس می‌نشست و کاربرد آن به ادب و دیوان‌های اداری و خطبه‌های رسمی و امور دینی منحصر می‌گشت و فضای زندگانی روزمرهٔ مردم را برای گویش‌های محلی خالی می‌کرد. «لحن» (لغزش نحوی) فراگیر شد، اِعراب از جمله‌ها رخت بربست. وضعیت زبان چندان خطرناک شده بود که از قرن دوم ق.، گروهی در پی نجات زبان فصیح برآمدند و دست به تألیف فرهنگ واژگان و کتاب‌های نحو زدند.

تعدد گویش‌های گونه‌گونهٔ عربی از یک‌سو و کثرت ایرانیان که هنوز سنت‌های کهن

خویش و خاطرهٔ شکست را از یاد نبرده بودند، به زبان فارسی اجازه داد آزادانه در سراسر عراق، به‌خصوص در بصره و کوفه و سپس بغداد رواج تمام یابد و حتی در تودهٔ مردم عرب‌نژاد نیز اثر گذارد.

فارسی‌شدن زبان تودهٔ عظیمی از مردم عراق یک فرضیه نیست، بلکه بر اسناد نسبتاً استواری تکیه دارد که بیش‌تر عبارت‌اند از روایت‌های تاریخی و ادبی یا تعدادی شعر یا عبارت‌های فارسی. این مباحث، به‌خصوص از آن زمان که یوهان فوک کتاب *العربیة* خود را در سال ۱۹۵۰ تألیف کرد تا زمان حاضر، پیوسته مورد پژوهش قرار گرفته و به موضوعی تکراری بدل شده است. ما اینک برای گریز از تکرار، فهرستی از مهم‌ترین این مستندات می‌آوریم و از هرگونه توضیح چشم می‌پوشیم:

- فارسی‌گویی مردم کوفه هنگامی که امام علی(ع) فرا می‌رسید (دنبالهٔ گفتار)،
- هزاران تن از اسواران، ساکن عراق شدند (بلاذری، ۲۷۹، فارسی، ۴۱)،
- سکونت همهٔ سپاهیان سیاه اسواری در بصره (بلاذری، ۳۶۷، فارسی، ۱۲۹)،
- سکونت ۴ هزار تن از اسیران بخارا در بصره (نرشخی، ۴۶)،
- در سپاه مختار همه به فارسی سخن می‌گفتند (دینوری، ۳۰۲، فارسی ۳۱۶)
- عبیدالله زیاد که مادرش مرجانهٔ ایرانی بود، لهجهٔ فارسی داشت و در عربی دچار لغزش می‌شد (جاحظ، *بیان*، ۲/۱۶۷؛ *اغانی*، ۱۸/۲۸۴)،
- ابن مفرغ در پاسخ به بچه‌های بصره که فارسی سخن می‌گفتند، شعر فارسی سرود (*اغانی*، ۱۸/۲۶۴؛ *تاریخ سیستان*، ۹۶...)،
- چند تن از شاعران مشهور لهجهٔ فارسی داشتند (زیاد اعجم، ابوالعطاء سندی...)،
- اصمعی هر عربی را که به فارسی صحبت می‌کرد، سخت حقیر می‌داشت (مبرد، *کامل*، به نقل از طه ندا، ص ۵۵)،
- فراوانی نام‌های ایرانی در عراق (فوک، ۸۴)،
- در سال ۱۴۲، مردم کوفه به فارسی صحبت می‌کردند (*اخبارالدولة العباسیة*، ۳۷۴، ۳۷۶)،
- فارسی‌گویی بسیاری از بزرگان دربار خلیفه (دنبالهٔ گفتار)،
- کلمه‌های فارسی بسیار در برخی از اشعار عربی (جاحظ، *بیان*، ۱/۱۴۲)،
- وعظ‌کردن موسی اسواری در مسجد بصره به دو زبان فارسی و عربی (جاحظ، *بیان*، ۱/۳۶۸)،
- در شعر ابن ابی کریمه، همهٔ قوافی، کلمات فارسی است (همو، ۱/۱۴۳)،

- فارسیات ابونواس (قطعاتی که در آن‌ها جمله‌های فارسی و عربی درهم آمیخته، ن.ک.: دنبالهٔ گفتار)،
- در دیوان بسیاری از شاعران آغاز عصر عباسی، انبوه شگفتی کلمهٔ فارسی به‌کار رفته (مثلاً: ابونواس: ۲۷۰ کلمه، ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل همین نام)،
- گرفتن بعضی شغل‌های اداری در عراق، بدون دانستن فارسی ممکن نیست (جاحظ، *بیان*، ۱/ ۹۵).

اما آنچه ما میل داریم یکجا جلوی چشم داشته باشیم، همانا مجموعهٔ جمله‌هایی است که در آن روزگاران به زبان فارسی دری بر زبان مردم جاری شده است. بسیاری از این جملات را، پیش از این، بنا به مناسبت موضوع نقل کرده‌ایم. اینک می‌کوشیم همهٔ آن‌ها را فهرست‌وار در بندهای زیرین عرضه کنیم.

۲. جمله‌های فارسی منسوب به پیش از اسلام

جمله‌هایی که به شاهان و بزرگان ساسانی نسبت داده‌اند، از آن رو برای کار ما مفیداند که اولاً، همه، در کتاب‌های عربی قرن ۳ ق. به‌بعد آمده‌اند و گویی که برای بسیاری از مخاطبان آن کتاب‌ها ناآشنا و غیرقابل فهم نبوده‌اند؛ ثانیاً تقریباً همهٔ آن‌ها را می‌توان فارسی دری تلقی کرد نه پهلوی. بسیاری از این عبارت‌ها را ـ و نیز عبارت‌هایی که به دنبال می‌آید ـ دانشمندان دیده و بررسی کرده‌اند. براون، ملک‌الشعرای بهار، مینوی، مدرسی طباطبایی، تفضلی و دیگران هریک به تعدادی از آن‌ها پرداخته‌اند و سرانجام صادقی همه را یکجا گرد آورده و تجزیه و تحلیل کرده است. ما اینک، برای پرهیز از تکرار، می‌کوشیم بیش‌تر به صادقی ارجاع دهیم مگر آنکه لازم باشد چیزی بر روایت بیفزاییم یا روایتی نقل کنیم که او ندیده باشد.

۱. دای مرگ آمذ: منسوب به بهرام (صادقی، ۵۴ از *نهایة الأدب*).

۲. منم شیر شلنبه منم ببر تله

یا: منم آن شیر شله منم آن ببر یله منم آن بهرام گور منم آن بوجبله.

روایت‌ها گوناگون است (صادقی، ۵۵، از ابن خردادبه و دیگران).

۳. شب بشد، منسوب به یزدگرد (صادقی، ۵۶ از جاحظ).

۴. این کودک خر است، منسوب به وهریز در جنگ با مسروق در یمن (صادقی، ۵۷؛ برای تفصیل ماجرا، ن.ک.: آذرنوش، *راه‌ها*، ۲۲۲).
۵. هر که رود چرد و هر که خسبد خواب بیند (جاحظ، *محاسن*، ۱۶۹)، هر که روذ خُرَذ اهرک خسبذ خاف وینذ (بیهقی، *محاسن*، ۳۱۰)، منسوب به انوشیروان (صادقی، ۵۸).
این «توقیع» انوشیروانی در میان عرب‌ها شهرت بسیار یافت تا به‌صورت ضرب‌المثل درآمد. در اواخر قرن ۵ ق. میدانی آن را می‌شناخته و نیز می‌دانسته که از مثل‌های کهن عربی نیست. به همین جهت آن را در «مثل‌های نوخاسته» (*مجمع‌الامثال*، ۳۸۷) نهاده است. اما نمی‌دانیم چرا وی آن را دوپاره کرده و هر بخش را مثل مستقلی پنداشته.
۶. سرود گوید بتازی، منسوب به انوشیروان دربارهٔ اعشی (صادقی، ۵۹ از ابوحاتم و ابن قتیبه).
۷. «منهابها» بکشتش، منسوب به یک زن می‌فروش ایرانی دربارهٔ اعشی (همانجا، از راغب اصفهانی).
۸. خدایگان تازیان ذمار گرفت (یعنی: اسود عنسی شهر ذمار را گرفت)، باذان، فرمانروای یمن پاسخ داد: اسب زین، اشتر بالان و اسباب بی‌درنگ (صادقی، ۵۹ از سمعانی).
۹. شاه بشکست، منسوب به خسرو پرویز زمانی که طاق ایوان کسری ترک برداشت (صادقی، ۶۰ از طبری).
۱۰. خسرو پرویز کلمات عربی را به مشابه تقریبی آن‌ها در فارسی تفسیر می‌کرد: بُرد < جهان برد؛ نعال < ناله، ناله؛ سوط < سوخت (صادقی، ۶۰ از طبری).

۳. جمله‌های فارسی در خارج از ایران

جمله‌های فارسی دری که از زمان پدیدارشدن اسلام تا قرن ۳ و احیاناً ۴ ق. در بیرون مرزهای فرضی ایران بر زبان ایرانیان یا عربان جاری شده، عبارت‌اند از:
۱. اشکمت درد؟ عنب دودو، منسوب به حضرت پیامبر(ص) خطاب به ابوهریره (صادقی، ۶۱ از ابن ماجه).
۲. درستیه و شادیه، منسوب به حضرت پیامبر (ص) (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۰۰).
۳. کردند نکردند/ کردید نکردید، منسوب به سلمان روایتی بسیار مشهور است که نویسندگان، در قرن ۳ ق. هم می‌شناخته‌اند. جاحظ در *الرسالة العثمانیة* (رسائل سیاسی، ۲۵۱ و به‌خصوص ۲۵۷ــ۲۵۸) شکل کهن کرداذ نکرداذ را آورده به تفصیل و

به‌شدت تمام بر سلمان خرده می‌گیرد و اساساً بیان این جمله را به فارسی، به‌کلی بی‌معنی می‌پندارد.

۴. این یکی، این دوتا، منسوب به سلمان خطاب به پیامبر(ص) (صادقی، ۶۳ از نامهٔ *دانشوران*).

۵. گرگ آمذ گرگ آمذ، منسوب به مردم مدائن دربارهٔ سلمان (صادقی، ۶۲ از ابن سعد).

۶. یا بنی فروخ سخت بگیر، یا بنی فروخ سخت بگیر، منسوب به ابوهریره خطاب به سلمان. این عبارت در آغاز سدهٔ ۳ نیز آشنا بود. ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی‌شیبه (د ۲۳۹ ق.) آن را به صورتی کاملاً ناخوانا نقل کرده است (*المصنّف*، ریاض، ۱۴۰۹، ۲۹۹/۵؛ نیز ن.ک.: ابونعیم، ۲۳/۱، فارسی، ۱۱۷).

۷. درم و خاکت بسر، منسوب به سلمان خطاب به ایرانیان (پیشتر، ص ۱۶).

۸. بنام یزدان بخشاینده بخشاینده/ بخشایشگر، ترجمهٔ بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم منسوب به سلمان.

موضوع ترجمهٔ قرآن به‌دست سلمان، در سدهٔ ۵ ق.، در آثار اسفراینی (د. ۴۷۱ ق. در *تاج‌التراجم*، ۸/۱) به فارسی، و سرخسی (د. ۴۸۳ ق. در *المبسوط*، بیروت، ۱۹۸۶، ۳۷/۱) به عربی پدید آمده است. اشکال این ترجمه در آن است که نمی‌دانیم سلمان برای کدام ایرانیان دست به ترجمهٔ سورهٔ فاتحه زده تا در نماز خود همان را بخوانند؛ هنوز هیچ‌کس از ایرانیان (به‌جز سلمان) مسلمان نشده بود که به سورهٔ فاتحه نیاز داشته باشد. برخی از نویسندگان معاصر پنداشته‌اند که مراد از ایرانیان، همانا بنوالاحرار یمن‌اند. اما این نیز وجهی ندارد. زیرا ایرانیان یمن، پس از ۵۰ـ۶۰ سال همنشینی با عربان، آنقدر عربی آموخته بودند که دیگر به سلمان نیاز نداشته باشند، به‌خصوص که سلمان خود در عربی دچار دردسر بود، به قول (ابونعیم (۸۰/۱، فارسی، ۱۷۱) چنان فارسی‌زدگی بر او غالب بود که سخنش به عربی، مفهوم نمی‌افتاد.

۹. بوذا اشکنب (بزرگ اشکمب، مرد شکنبه) آمذ، منسوب به مردم کوفه دربارهٔ امام علی(ع) (صادقی، ۶۴ از ابن سعد و بلاذری).

۱۰. ازکدام ارضیه؟ منسوب به مغیره (پیشتر، ص ۱۷).

۱۱. شباشبا، منسوب به ایرانیانِ سواد خطاب به سپاهیان عرب (پیشتر، ص ۲۱).

۱۲. آبست نبیذ است عصارات زبیب است سمیه روسپیذ است، شعر یزید بن مفرّغ

(د. ۶۹ ق.)، در هجای عبیدالله بن زیاد در بصره (برای توضیح و منابع، ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل «ابن مفرغ»).

۱۳. **جوان مردان چبود کنشویذ؟ ــ نما هلند تا کارزار کنیم. ــ دهادشان پنج کان** (جوان مردان چه بُوَد که نشوید؟ ــ نمی هلند تا کارزار کنیم. دهیدشان پنجگان = پنج تیر). گفت‌وگویی است میان اسوارانِ ایرانی کوفه با فرمانده‌شان ماه فروردین، در سال ۶۴ ق. (صادقی، ۶۹ از *نقائض جریر و فرزدق*؛ قس: طبری، ۱۰۷۸/۳).

۱۴. **این بار دروغ گفت**، سخن ایرانیان دربارهٔ مختار، حدود سال ۶۷ ق. (صادقی، ۶۹ از طبری).

۱۵. **خواستهٔ ایزد بخوردی بلاش و ماش**، ترجمهٔ یک ضرب‌المثل عربی (پیشتر، ص ۱۶).

۱۶. در سال ۱۳۲ ق. هنگامی که ابوسلمه با شکوه تمام وارد کوفه شد، مردم از یکدیگر می‌پرسیدند: «**تو ابوسلمه دیدی؟**» (*اخبارالدولة العباسیة*، ۳۷۴).

۱۷. **دهید یا جوانگان**، سخن عامر بن سلیمان (سال ۱۳۲ ق.) با سپاهیان در مصر (ن.ک.: پیشتر، ص ۴۳).

۱۸. **به بود**، گفتهٔ مالک بن هیثم (ن.ک.: روایت بعدی).

۱۹. **یا اهل خراسان، مردمان خانه بیابان هستید، برخیزید**، سخن مالک بن هیثم با سپاهیان خراسان در واسط، حدود سال ۱۳۰ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۵۰).

۲۰. **مردک لاکما لا نیست**، سخن کسی دربارهٔ شافعی (صادقی، ۷۴، از یاقوت).

۲۱. **پسر زبیده**، گفت‌وگوی ایرانیان هنگام اسیرکردن امین (ن.ک.: پیشتر، ۸۶).

۲۲. **برگست من نگفتم، آن پسر مناذر گفت**، سخن سرجویه پزشک معروف بصره است که با آن، تهمتی را که ابن مناذر شاعر (د. ۱۹۸ ق.) به او زده از خود دور می‌کند. تفصیل داستان را ابوالفرج (*اغانی*، ۱۸۹/۱۸) آورده. سرجویه مسیحی و سریانی زبان بود. اما می‌بینیم که در بصره به فارسی سخن گفته است. ابوالفرج اشاره می‌کند که او عربی خوب نمی‌دانست.

۲۳. جبرائیل بن بختیشوع از فضل بن سهل وزیر مأمون می‌پرسد: **چون بینی نامهٔ ایزد؟** پاسخ می‌دهد: **خوش چون کلیله و دمنه** (فوک، ۸۴، از ابن القفطی، لیپزیک، ۱۹۰۳، ص ۱۴۰؛ قس: صادقی، ص ۹۱).

۲۴. روزی معتصم به آشپز خود گفت: «**حاسبت رشید**». این جمله که استاد مینوی در *التنبیه* حمزه (ص ۲۴۰) یافته، معنی ندارد؛ به همین جهت استاد آن را چنین خوانده است: **چاشتت رسید؟** (قس: صادقی، ۱۱۷).

۲۴. **ای مرد می‌خور،** این عبارت را اسحاق موصلی (د. ۲۳۵ ق.) در قصیدهٔ خود تضمین کرده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۵).

۴. فارسی‌گویی امامان شیعه(عع)

چندین گفتار نیز به امامان (عع) نسبت داده‌اند که کهن‌ترین آن‌ها را ابن بابویه (د. ۳۲۹ق.) در آغاز سدهٔ ۴ ق. نقل کرده است. این روایت‌ها، از نظر محتوا، صحنهٔ تاریخی و چگونگی روایت به‌هیچ‌وجه قابل اعتماد نیستند. اما، چنان که اشاره شد، نفس عمل، یعنی بر ساختن روایت و نسبت‌دادن آن به مقدسان شیعه، آن هم در سدهٔ سوم هجری، خود پدیدهٔ بسیار جالب توجهی است و نشان می‌دهد که از آن روزگاران به تقدیس زبان فارسی و برخی سنت‌های ایرانی دست زده بوده‌اند.

۱. نخستین روایت که شیخ صدوق (ابن بابویه، *علل‌الشرایع*، نجف، ۱۹۶۶، ۱/۴۰ـ۴۱) نقل کرده، به امام علی(ع) منسوب است. ایشان در تفسیر **اصحاب‌الرّس** (فرقان ۳۸/۲۵) فرموده‌اند که رس نام رودی بوده و دوازده روستا در کنار آن قرار داشته که به‌نام دوازده ماه ایرانی نامزد بوده‌اند (در این روایت، «ازداد» به جای خرداد و «اسفندیار» به‌جای اسفندارمذ آمده است).

۲. روایت دوم را ابن ابی‌الحدید (**شرح *نهج‌البلاغه***، افست قم، ۱۹۶۱، ۱۱/۲۴۸) آورده است: امیرالمؤمنین را گروهی به حلواخوردن دعوت کردند و گفتند که آن را به مناسبت نوروز پخته‌اند. امام فرمود: **نَوْرِزوا لنا في كل يوم إن استطعتم** (اگر توانستید، هر روز برای ما بنوروزید).

۳. روایت سوم را جواهری (***مثیر الإخوان...***، قم، بی‌تا، ۲۳۵) باز به امیرالمؤمنین نسبت داده و در آن، داستان شهربانو دختر یزدگرد را که احتمالاً هیچ پایهٔ تاریخی ندارد، روایتی سخت ایران گرایانه ساخته: امام(ع) نخست عمر را از فروختن دختر شهریار ایران بازمی‌دارد و سپس شاهزاده را آزاد می‌گذارد که شویی برای خویش برگزیند؛ او البته امام حسین(ع) را برمی‌گزیند. امام علی(ع) از او می‌پرسد: «**چه نام داری ای کنیزک؟**» دختر جواب می‌دهد: «**جهانشاه**». امام می‌فرماید: می‌پنداشتم نامت «**شهربانویه**» است. پاسخ داد: آن خواهر من است. امام می‌فرماید: «**راست گفتی**» (عبارات درون گیومه، در متن به فارسی است). سپس امام(ع) به فرزند گرانقدرش توصیه می‌کند که دختر را پاس بدارد که بهترین انسان روی زمین را برای او خواهد زائید.

۴. بنا به روایتی که مجلسی آورده (**بحار**، بیروت، ۱۴۰۳ ق.، ۱۱۹/۴۷)، حضرت امام صادق(ع) با گروهی از مردم خراسان که عربی نمی‌دانستند گفت: «**هر که درم اندوزد، جزایش دوزخ است**».

۵. روایتی شبیه به روایت بالا در ابن شهر آشوب (**مناقب**، قم، ۱۴۲۱ ق.، ۲۳۸/۴) آمده که در آن امام(ع) دربارهٔ کسانی که مال به‌ناحق می‌اندوزند فرمود «**از باد آید به دم شود**».

۶. باز ابن شهر آشوب (همان، ۳۶۲/۴؛ همان روایت؛ تفصیل بیش‌تر در صفّار، ***بصائرالدرجات***...، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۵۷) که حضرت امام رضا(ع) به مسرور فرمود: «**در ببند**».[1]

۵. جمله‌های فارسی در درون ایران

برای سده‌های یکم تا آغاز چهارم ق. حدود ۲۰ جمله یا کلمه ـ جملهٔ فارسی می‌توان در منابع کهن یافت که همه در محدودهٔ فرضی ایران، از ماوراءالنهر تا خلیج فارس ادا شده‌اند. این جمله‌ها همه به فارسی دری‌اند و به همین جهت، شناسایی محل بیان آن‌ها، گویندهٔ آن‌ها و موقعیتی که در آن ادا شده‌اند و نیز تاریخ تقریبی آن‌ها از اهمیت فراوان برخوردار است. زیرا نشان می‌دهد که زبان دری در کدام سرزمین‌ها رواج داشته یا به کجا نفوذ کرده بوده است؛ نیز شکل ظاهری واژگان و ساختار عبارات ما را در شناسایی تحول زبان یاری می‌دهد:

۱. **نه مسلمان ببیم و نه گزیت دهیم**، سخنی است که مردم قزوین، حدود سال ۲۴ ق. به براء بن عازب می‌گفتند: فعل نخست آن، ظاهراً به لهجهٔ قزوینی است (رافعی، **تدوین**، ۱/ ۴۵).

۲. **کور خمیر آمد خاتون دروغ گنده** (ابن حبیب، ***اسماء المغتالین***...، قاهره، ۱۹۵۴، ۱۶۷ـ۸). شعری است که مردم بخارا برای خاتون ملکهٔ بخارا و عشق سعید بن عثمان فرمانده عرب به او می‌خواندند (حدود سال ۵۶ ق.). این شعر را که نخست زرین‌کوب معرفی کرده (**یغما**، سال ۱۱، ش ۷، ص‌ص ۲۸۹ـ۲۹۳)، مرحوم رجائی چنین خوانده و معنی کرده است:

گـــو [و]ر خـــمیر آمـــد   خـــاتون دروغ گـــنده

---

۱. همهٔ این روایات در رسالهٔ دکتری سید یوسف محفوظی گرد آمده است: ***کلام عامیانه... در روایات اهل بیت(ع)***، به راهنمایی آ. آذرنوش، دفاع در تهران، الهیات، ۱۳۸۰.

بگو خمیر ور آمد (یعنی مست و جفت‌جوی شدم)؛ ای خاتون دروغ بد است (رجائی، **پلی میان شعر هجائی...**، تهران، ۱۳۵۳، ص بیست و سه و بیست و چهار؛ قس: صادقی، ۶۵ـ۶۷).

۳. **پکنیتا نکنیت** (= به رکوع بروید)، **نکونیانکنی** (= به سجده روید) (نرشخی، ۶۷). اگر شعر بالا به فارسی دری است، این دو عبارت که هنگام نماز ادا می‌شد به زبان سغدی است.

۴. **اشتربان، بستان بان**، سخن قتیبه در مرو، اواخر قرن ۱ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۱).

۵.

از ختلان آمذیه	**برو تباه آمذیه**
آبار باز آمدیه	**خشک نزار آمدیه**

بیدل فراز آمذیه

این اشعار را مردم بلخ برای اسد بن عبدالله قسری امیر عرب می‌خواندند که در سال ۱۰۸ ق. در جنگ ختلان شکست خورد و پریشان احوال به بلخ بازگشت. آنچه ما نقل کرده‌ایم، جمع سه روایت طبری (۱۳۷۰/۴، ۱۳۷۱، ۱۴۰۰) است. صادقی (۶۹ـ۷۳) مصراع پنجم را تحریف مصراع چهارم می‌داند و مصراع دوم و سوم را نیز چنین می‌خواند: **ترو تباه آمذیه، آبار آمذیه.**

۶. **بدبخت مار مار، بگز بگز**، گفت‌وگوی کرمانی رئیس یمنی‌های خراسان با غلامش، سال ۱۲۶ ق. (ن.ک.: پیشتر، ص ۹۲).

۷. **تازیِ ایشان کَشتَم**؛ سخن داود سیاه فرمانده طاهر است که هنگام زمین‌زدن علی بن عیسی گفته است (سال ۱۹۵ ق.) (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۵).

۸. **یا مولای مرا بشناس**، این سخن را غلام اسحق ترک (فرمانده سپاه) به کسی می‌گوید که بی‌ادبانه ضربه‌ای به مولایش زده بود (ابن مسکویه، **تجارب**، ۱۳۴/۴).

۹. **در مرگ نیز مردی وایذ**، این عبارت را به طاهر نسبت داده‌اند که هنگام مرگ ادا کرده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۴).

۱۰. حدود سال ۲۲۰ ق. و هنگام شکست مازیار، مردی عرب در جایی تهی بانگ می‌زند «کیستی؟» مردی که همان شهریار برادر سرخاستان بود، از پنهانگاه خود پاسخ می‌دهد که **زینهار، زینهار** (طبری، ۱۹۱۱/۵؛ ابن مسکویه، **تجارب**، ۲۴۹/۴).

۱۱. هنگامی که مازیار دیوارهای آمل را ویران می‌کرد، بر دروازهٔ گرگان، «بستوقه»ای یافتند که سر آن را با قلع محکم بسته بودند. آن را بشکستند و در آن لوحی یافتند مسین «بر او سطرها به خط کستج نبشته». مترجمی آوردند تا آن را بخواند. مترجم، با آنکه سخت بیمناک بود، چنین خواند: «**نیکان کننذ و بذان کننذ و هر که این کنذ سال وا سر نبرذ**». به‌راستی نیز چنین شد: سال به سر نیامده بود که مازیار اسیر و کشته شد (سال ۲۲۴ ق.). این عبارت به هر صورت که باشد، سند زبان‌شناختی معتبری است: آیا این عبارت فارسی دری همان است که به خط «کستج»[1] نوشته بوده‌اند و کار مترجم در حقیقت به خواندن آن خط منحصر بوده است؟ در این صورت، از دو امر گریز نیست. نخست آنکه تاریخ عبارت، دیرزمانی پیش از سال ۲۲۴ ق. خواهد بود؛ دوم آن‌که می‌بینیم طی قرن ۲ ق.، زبان فارسی را به خط پهلوی نیز می‌نگاشته‌اند.

اما ممکن است عبارت به زبانی دیگر (احتمالاً پهلوی) بوده و مترجم آن را به شکل بالا برگردانده است. در این صورت تاریخ آن، همان سال ۲۲۴ ق. خواهد بود (دربارهٔ این عبارت، ن.ک.: ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، ۷۲). خوب است اشاره کنیم که تا سال ۱۷۵ ق.، سکه‌های طبرستان به خط پهلوی بود و نوشته‌هایی که بر دو برج کهن در آن سرزمین کشف شده نیز به پهلوی است (ن.ک.: فرای، زرین، ۱۳۲).

۱۲.

سمرقند کندمند بذینت که افکند
از شاش ته بهی
همیشه به، خهی

(ابن خرداد به، ۲۶). یعنی: ای سمرقندِ ویران، تو را که به این روز افکند؟ تو از چاچ بهتری، همیشه بهتر، آفرین (بنا به تصحیح صادقی، ص ۹۲). این ترانهٔ مردمی، اگر به راستی از آنِ ابوالینبغی باشد، ناچار باید در دههٔ دوم یا سوم قرن ۳ ق. سروده شده باشد (دربارهٔ این شاعر، زندگی و اشعار عربی او و ترانهٔ بالا، ن.ک.: آذرنوش، دبا، ذیل «ابوالینبغی»). بسیاری از دانشمندان (تقی‌زاده، اقبال، صفا، هوتسما، ریشار، بارتلد...) دربارهٔ این شعر اظهارنظر کرده‌اند. اما به گمان ما هنوز معلوم نیست که شعر را ابوالینبغی سروده باشد، زیرا این شاعر عامی‌سرا به برمکیان و خلیفگان بغداد پیوسته بود و ظاهراً رابطه‌ای با سمرقند نداشته، از

---

۱. یکی از خط‌های پهلوی، ن.ک: ابن ندیم، ۱۵.

سوی دیگر در زمان او سمرقند دچار ویرانی بزرگی نشده بود که موجب چنین اندوه و زاری گردد. گذشته از آن، در منبع منحصر به‌فرد ما، یعنی ابن خردادبه، نام ابوالینبغی به‌هیچ‌وجه روشن نیست. به این دلایل ما پنداشته‌ایم (ن.ک.: همان مقاله) که این ترانهٔ غم‌انگیز از دوران‌های پیشتر، میان مردم رواج داشته تا سرانجام به **مسالک** راه یافته است.

در قرن سوم ق.، آثار زبان فارسی فراوان‌تر می‌شود، پنداری که از نیمهٔ اول این قرن فارسی در گوشه و کنار ایران نوعی رسمیت می‌یافت، نخستین شاعران در همین زمان سربرکشیدند، و نیز نوشتن این زبان به خط عربی گویا امری عادی شده بود. محور اصلی روایات دربارهٔ آغاز زبان فارسی تقریباً رسمی شعر است. اگر از شعر منسوب به ابوالعباس مروزی در مدح مأمون (سال ۱۹۳ ق. ن.ک.: عوفی، ۲۱) که بی‌گمان ساختگی است بگذریم، همهٔ شعرهایی که به‌عنوان نخستین اشعار فارسی مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، در نیمهٔ دوم قرن ۳ ق. قرار دارند (در این باره، بحث‌های بسیار مفصل و گاه ضدونقیضی وجود دارد، ما به چند منبع جامع اشاره می‌کنیم: لازار، «اشعار پراکنده»؛ و *Les Premiers poètes persans* شامل ترجمه و توضیحات؛ صفا، **ادبیات**، ۱/۱۶۵ـ۱۹۰؛ همایی، ۴۸۹ به بعد که خلاصهٔ مقالهٔ تقی‌زاده و همهٔ مقالهٔ قزوینی را نیز نقل کرده).

با این همه، خوب است چندین عبارت فارسی دیگر را که از قرن ۳ و ۴ ق. به جای مانده، فهرست‌وار، بر مجموعهٔ بالا بیفزاییم:

۱۳. مردی عرب به دیدار دوستی از مردم مرو که سخت بخیل بود می‌رود. مرد مروی تجاهل کرده از شناسایی او سر باز می‌زند. مرد عرب دستار و عبا و عمامه و... از خود برمی‌گرفت تا شاید مروی بشناسدش. اما وی سرانجام به دوست عربش گفت: «**اگر از پوست بارون (بیرون) بیایی نشناسیم**». این سخن را جاحظ در **بخلاء** (ص ۲۲؛ ترجمهٔ پلا، ص 32) آورده، اما تردید نیست که آن حکایت و آن جملهٔ فارسی دو سه نسل پیش از زمان جاحظ (د. ۲۵۵ ق.) وجود داشته است. زیرا او خود تصریح می‌کند که داستان را از پیران خود شنیده و اینان هم از پیرتران شنیده بوده‌اند. این حکایت ظاهراً از نوع آن لطیفه‌های خنده‌آوری است که عرب‌های عراق دربارهٔ مردم دیگر سرزمین‌ها می‌ساختند و انبوهی از آن‌ها را در **بیان** و **بخلای** جاحظ می‌توان یافت. گمان می‌کنم در زمان دیلمیان بود که این‌گونه لطیفه‌پردازی به اوج رسید و نشان از نوعی انتقام‌گیری عراقی‌های شکست‌خورده از بویهیان جنگجو داشت، چنان که خواهیم دید.

۱۴. حدود سال ۲۶۲ ق. در زمان یعقوب، مردی به اسب خویش می‌گوید: **امیرالمؤمنین دواب را ازتر ببریدند** (مسعودی، *مروج*، ۴۷/۸). این ماجرا در فارس رخ داده است.

۱۵. سُرَیج معروف به صلاح وافر، نیای دانشمند معروف شافعی ابوالعباس احمد بن عمر (د. ۳۰۶ ق.) اصلاً عربی نمی‌دانست و ناچار گفت‌وگوی او، با خداوند در خواب، به زبان فارسی بود: «**ـیا سریج طلب کن، ـیا خدا، سر بسر**» (ابن خلکان، ۴۲/۱). این جمله خواه از صلاح وافر باشد و خواه از سریج بن یونس در بغداد (ابن خلکان، همانجا که به *تاریخ بغدادِ* خطیب ارجاع می‌دهد) به‌هرحال به نیمهٔ قرن ۳ ق. تعلق دارد (قزوینی همین روایت را در *ثمرات الاوراق* ابن حجة نیز یافته است، قس: صادقی، ۴ـ۹۳).

۱۶.

نــــرگس ازمــــرد دســـته   مـــــروارید فــذو بســـته

زرش در میان بسته

یعنی: نرگس به دستهٔ زمردی مانند است که مروارید بر او رسته و میانش زر بسته‌اند.

این ترانهٔ مردمی که در *محاضرات راغب* (قاهره، ۱۳۲۶، ۲۵۵/۲)، یعنی در آغاز سدهٔ ۵ ق.، نقل شده، بی‌گمان ترانهٔ کهن و رایجی بوده، اما نه تاریخ دقیق آن روشن است نه خاستگاه آن (شعر را قزوینی، مینوی، تفضلی و سرانجام صادقی، ص ۱۰۲ مورد بحث قرار داده‌اند).

۱۷. در مرو، مردی طنبورنواز برای مردم داستان‌های غمگینی می‌گفت و سپس طنبوری از آستین بیرون می‌آورد و می‌گفت: **ابا این تیمار بایذ اندکی شاذیه**. این عبارت که ابن قتیبه (*عیون*، ۹۱/۴) از قول راوی دیگری نقل کرده، اگر خصوصیتی استثنایی نداشت، نه راوی عیناً به فارسی می‌آورد و نه ابن قتیبه. آیا ضرب‌المثلی یا عبارتی مشهور بوده؟ آیا به قول بهار (۲۱/۱) شعری هفت هجایی بوده؟ صادقی (ص ۱۰۳) با این نظر مخالف است.

۱۸. **اگر خدا بنده بودی به بودی**، این جمله را بایزید بسطامی (د. نیمهٔ قرن ۳ ق.) به کسی می‌گوید که «خربنده» بود (خربنده به کسی گویند که خر الاغ به کرایه دهد؛ *برهان قاطع*). این روایت را ابوسعید خرگوشی در *تهذیب الاسرار*، ابوظبی، ۱۹۹۹، ص ۳۰۶ نقل کرده (ن.ک.: پورجوادی، *نشر دانش*، ش ۴ (۱۳۸۰) ص ۴ به بعد).

۱۹. **آمد آمد بسر آمد**، بایزید (پورجوادی، همانجا، از بدوی، *شطحات صوفیه*، کویت، ۱۹۷۸، ص ۲۱۰).

۲۰. **داروکن تا بمیری**، از بایزید (همو، ص ۱۱، از *علم‌القلوب* خرگوشی).

۲۱. **بارخدایا بارانمان کو**، منسوب به یکی از شاگردان بایزید (همو، ص ۱۲، از همان منبع).

۲۲. **دلِ دلین به نه دلِ گلین**، منسوب به برادرزادهٔ بایزید (همو، ص ۱۲، از همان منبع).

۲۳. **ای به سه معلم تباه شده، تراکه به صلاح تواند آورد**، از حاتم اُصم (د. ۲۳۷ ق.) (پورجوادی، نشر *دانش*، ش ۱۰۴ (۱۳۸۲)، س ۱۲).

۲۴ ـ ۲۷. حکیم ترمذی (د. ۲۹۵ یا ۳۰۰ ق.) در رساله‌های خویش چندین جملهٔ فارسی آورده که مرحوم مینوی معرفی کرده است («از خزائن ترکیه»، مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات تهران*، ش ۲ (۱۳۳۵) ص‌ص ۴۸ ـ ۵۳) و صادقی (همانجا، ص ۹۷) و پورجوادی (همانجا، ص ۱۳) نقل نموده‌اند. از این مجموعه، یک جملهٔ ۴ سطری و یک جملهٔ کوتاه، قابل خواندن نیست؛ بقیه را چنین خوانده‌اند:

بدی نپسندیذ و دوست داریذ نیکی؛ جهان همی مرا نگرید؛ سه چیز ترا دادم: جلالِ من، عظمةِ من و بهاءِ من؛ ترا دادم علم اولین و آخرین.

بر این مجموعه، جملات بسیار دیگری نیز می‌توان افزود، مانند لطیفه‌هایی که به زبان اصفهانی نقل شده (مثلاً، مافروخی، ۴۵، ۴۷؛ فارسی، ۱۱۱، ۱۱۳) و برخی احتمالاً به دوران‌های کهن‌تر تعلق داشته‌اند. اما آنچه ضرورت دارد در این‌جا به آن اشاره شود، متن‌های زیراند: ۱. سرود زیبای آتشکدهٔ کرکوک که شاید به قرن‌های نخست تعلق داشته باشد (*تاریخ سیستان*، ۳۷)؛ ۲. قطعه‌ای در دندان اُیْلیق (شمال ختن) یافت شده که به خط عبری و زبان فارسی است. این متن را در اواخر قرن ۱ ق. یک یهودی برای یهودی دیگری نگاشته و موضوع آن مسائل شخصی و بازرگانی و معامله است. متأسفانه از این متن فقط بخش میانی به جای مانده و به‌زحمت قابل خواندن است. تعدادی کلمه‌های بسیار کهن و احیاناً پهلوی، کار قرائت آن را دشوارتر کرده است. این متن پس از آن‌که در آغاز سدهٔ ۲۰ به دست اورل استین کشف شد، توسط مارگلیوث (۱۹۰۳)، زالمان (۱۹۰۴)، هنینگ (۱۹۵۸) و اوتاس (۱۹۶۸) مورد بررسی قرار گرفت. صادقی آن را به خط فارسی برگردانده و تعدادی از کلمات آن را شرح کرده است (ص ۷۵ ـ ۸۱).

اهمیت این نامه در آن است که نشان می‌دهد زبان فارسی دری در قرن نخست نیز اعتبار نوشتاری داشت. یعنی دشواری‌هایی را که یک زبان عامیانهٔ گفتاری برای ارتقاءیافتن به

درجهٔ نگارش در پیش رو دارد، پشت سر گذاشته بود؛ بعید نیست که آن را به خط‌های دیگری، مثلاً پهلوی که بدان اشاره شد، نیز می‌نگاشته‌اند.

۳. اسناد عربی، بخصوص فارسیات ابونواس، شعر ابن مفرغ، شعر ابن ابی کریمه و نیز انبوه کلمات فارسی که به شکل اصلی خود به‌کار رفته‌اند نیز دلالت برآن دارند که خط عربی، برای نگارش فارسی، ابزاری عادی و پذیرفته‌شده بود. به قطع می‌دانیم که شعر عربی را از زمان عمر بن ابی ربیعه (د. ۱۰۱ ق.) می‌نگاشته‌اند. تدوین شعر عربی اگر در سدهٔ نخست امری استثنایی بود، از آغاز سدهٔ دوم رواج یافت و به‌سرعت فراگیر شد (بلاشر، *ادبیات*، فارسی، ۱۵۵). بنابراین، می‌توان گفت که مردم از آغاز قرن ۲ ق. به‌بعد، با چگونگی نوشتن جمله‌ها و کلمه‌های فارسی به خط عربی تقریباً خوگرفته بودند و لازم نیست به قول فرای (**کمبریج**، ۱۲۷/۴) تا زمان رودکی صبر کنیم تا فارسی به نگارش درآید. پیداست که خط عربی را برای زبان فارسی وضع نکرده‌اند و این خط از نگاشتن بسیاری از واج‌ها یا ترکیبات آوایی فارسی ناتوان است؛ هنوز پس از ۱۴ قرن، خط فارسی / عربی ما از نگاشتن مصوت‌های مرکب ow و ey به‌کلی عاجز است. اما در آن زمان، کسانی که فارسی را به خط عربی می‌نگاشتند، به این جزئیات اعتنا نکردند و حروف فارسی غیرموجود در عربی را به نزدیک‌ترین حرف از نظر مخرج نگاشتند و دربارهٔ مصوت‌های کوتاه و بلند نیز همین‌گونه معامله کردند. اما به‌سبب اختلاف بسیار عمده‌ای که میان آواهای عربی و فارسی موجود است، در این باب به میل خود عمل می‌کردند و هرگز نتوانستند از قاعده‌ای پیروی کنند. این است که مصوت‌های فارسی، در خط عربیِ آن زمان، دستخوش پریشانی است.

این عبارات فارسی که در پهنهٔ سه قرن و در گسترهٔ ایران و عراق، از فراسوی ماوراءالنهر تا ژرفنای عراق پراکنده‌اند، البته اندک‌اند. اما نتایجی که از آن‌ها حاصل می‌آید بس عظیم است. با استناد به همین روایات می‌توان ادعا کرد که زبان فارسی دری، از سدهٔ نخست هجری به‌بعد، در خراسان و ماوراءالنهر و سیستان و مرکز ایران، رواج داشته است. دربارهٔ شهرهای غربی ایران، اطلاعات کم‌تری به دست آمده، اما به قیاس می‌توان گفت مردم آن دیار هم با دری بیگانه نبوده‌اند. در شهرهای عراق، اثری از گویش‌های دیگر ایران یافت نمی‌شود؛ مثلاً با آن که هزاران تن از دیلمیان (حمراءالدیلم) در کوفه و بصره ساکن بودند، باز نمی‌بینیم که کسی از ایشان به لهجهٔ خود سخن بگوید؛ لهجه در حد لحن گفتار و آهنگ

البته رایج بود و جاحظ نیز به آن اشاره کرده (*بیان*، ۱/۳۲ـ۳۳ قس: فوک، ۱۱۲)، اما زبان، پیوسته فارسی است چندان که گویی ایرانیان عراق، خواه بخاری و سغدی و خوارزمی، خواه دیلمی و طبری در زبان دری به چشم زبان مشترک و فراگیری می‌نگریستند که ناچار بودند برای تفاهم با دیگران بدان سخن گویند.

کتاب‌های دری

هنگامی که جمله‌های فارسی را که طی سه سدهٔ نخست در ایران و خارج از ایران ادا شده می‌خوانیم و آن‌ها را کنار کتاب‌هایی که احتمالاً به زبان فارسی دری در همان زمان‌ها وجود داشته می‌نهیم، و آنگاه همه را با انبوه کتاب‌های پهلوی که سیل‌آسا به زبان عربی سرازیر شده بود می‌سنجیم، بی‌اختیار با خود می‌گوییم که در آن دو سه قرن سکوت، عجب هیاهویی به‌پا بوده است.

ما اینک به مجموعهٔ کتاب‌هایی که از زبان پهلوی ترجمه می‌شود و بارها مورد شمارش و پژوهش قرار گرفته (مثلاً همائی، ۲۰۰، که تعداد ۴۶ کتاب موجود و غیرموجود را برشمرده؛ محمدی در *الترجمه و النقله*، جم؛ و به‌ویژه پژوهش عالمانهٔ تفضلی، *ادبیات*، ۲۰۲ به‌بعد نیز فهرست.) و نیز با مجموعهٔ آثاری که از سدهٔ سوم به‌بعد به زبان فارسی دری تدوین شده (ن.ک.: مثلاً صدیقی، مقدمهٔ *قراضه*، ص‌ص ۶۱ـ۶۰؛ «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ش ۴ (۱۳۴۵)، ص‌ص ۵۶ـ۱۲۶؛ صفا، *ادبیات*، ۱/۶۰۶ به‌بعد و بسیاری دیگر) کاری نداریم، بلکه به چند روایت اشاره می‌کنیم که در آن‌ها از کتاب‌هایی به «فارسی»، احتمالاً فارسی دری در آن زمان، سخن رفته است:

۱. گوتاس (۴۰ـ۸۶) می‌پندارد که منصور عباسی می‌کوشید شاهنشاهی عظیمی در سراسر ایران و عراق برپا کند و برای این کار ناچار بود تمام الگوهای فرهنگی ایرانیِ ساسانی را به‌کار گیرد تا بتواند همهٔ عرب‌ها و ایرانیان و آرامی‌های ایران و دیگر اقوام را در چارچوب قلمرو خویش درآورد. این اندیشه سرانجام به عنایت خاص او به ترجمهٔ دانش‌های ایرانی ـیونانی به زبان عربی انجامید. اما دانشی که دستمایهٔ ایدئولوژی منصور را تشکیل می‌داد، همانا علم اخترشناسی، اعم از نظری و عملی، بود که سخت خاطر او را به خود مشغول می‌داشت، چندان که مهم‌ترین اقدامات (مانند ساختن بغداد، اقدام به جنگ‌های مهم و...) با تأیید اخترشناسان و اختربینان ایرانیِ دربار (ماشاءالله، ابوسهل بن نوبخت و...) انجام می‌پذیرفت. گوتاس برای آن‌که اهمیت اخترشناسی را در فرهنگ ایرانی

و سپس فرهنگ عصر منصور اثبات کند، علاوه بر روایات، به سه متن کهن استناد کرده است: ۱. بندهشن؛ ۲. *موالید* منسوب به زردشت؛ ۳. *النهمطانِ* ابوسهل بن نوبخت.

آنچه مورد توجه ماست، *موالید* زردشت است که نسخه‌های آن را سزگین (86–85/7، عربی، ۱۱۹/۷ ـ ۱۲۰) معرفی کرده است. در مقدمهٔ نسخهٔ نورعثمانیهٔ این کتاب، اشارات مهمی می‌توان یافت که گوتاس (۵۲) خود ـ که نسخه را ندیده ـ از روی ترجمهٔ انگلیسی افنان (Afnan, S.M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1944, p.77–78) نقل کرده است. در این مقدمه آمده است: «این کتابی است که ماهانکرد ترجمه کرده... سعید بن خراسان خرّه اولین کسی است که کتاب‌های زردشت را در اخترشناسی به روزگار ابومسلم صاحب دعوت، ترجمه کرد» (سپس ماهانکرد شرح می‌دهد که چگونه اسکندر کتاب‌های ایرانی را نابود کرد) «بنابراین ماهانکرد آنچه را تا زمان خودش، یعنی سقوط دولت فارسیان... باقی بود، ترجمه کرد و ترجمه‌ها از اوستا به زبان فارسی «دری» بود، بعدها سعید بن خراسان خرّه آن‌ها را به عربی برگرداند... ماهانکرد آن کتاب را برای ماهویه بن ماه اناهیدِ مرزبان ترجمه کرد... هنگامی که سنباذ اسپهبد دید که زبان پارسیان از رواج افتاده، آرزو کرد که این «راز» (یعنی علم اخترشناسی) به زبان عربی شرح داده شود تا بتوان آن دانش را آسان‌تر عرضه کرد...» (۵۲ـ۵۵).

متأسفانه هنوز اصل نسخه را ندیده‌ایم تا شاید بتوانیم ترجمهٔ نارسای افنان را اصلاح کنیم. با این همه، آنچه برای کار ما اهمیت دارد، نسبتاً روشن است: ماهانکرد، یک کتاب اخترشناسی زردشتی را به فارسی دری برگردانده است.

۲. بیرونی (*آثار*، ۲۵۷) در شرح احوال به‌آفرید اشاره می‌کند که او برای پیروان خود «کتابی ساخت به فارسی». خوارزمی (۳۸) نیز به وجود این کتاب تصریح کرده است. این کتاب ناچار باید به زبان فارسی دری باشد. اما همچنان که علامه اقبال اظهار می‌دارد («قدیم‌ترین آثار مفقودهٔ نثر فارسی»، *شرق*، دورهٔ ۱، ش ۲ (۱۳۰۹)، ص ۹۳ به بعد) ابوریحان به ما نمی‌گوید که این کتاب به چه خطی نگاشته شده بوده: عربی؟ پهلوی؟ سریانی؟ مانوی؟...

۳. ابن ابی أُصَیْبِعه در *طبقات* خود (۴۳۶) شرح احوال منکهٔ هندی را آورده گوید او پزشکی زبردست و فیلسوفی دانشمند بود. «دو زبان هندی و فارسی را نیک می‌دانست؛ هموست که کتاب شاناق Canākya پزشک هندی را در باب سموم از هندی (سانسکریت) به فارسی برگرداند. او در روزگار هارون‌الرشید می‌زیست، از هند به عراق آمد، به خلیفه

پیوست و او را معالجه کرد.» وی اندکی پیش از این گفته بود که: «آن کس که کتاب را به خط فارسی نگاشت، مردی بود به‌نام ابوحاتم بلخی که کتاب را برای یحیای برمکی شرح کرد. پس عباس بن سعید جوهری آن را برای مأمون به عربی برگرداند». بنابراین، در زمان یحیی برمکی (۱۷۰ ــ ۱۷۷ ق.) بود که کتاب به «خط فارسی» (و نه پهلوی) نوشته شد (قس: اقبال، همان، ص ۹۹؛ صدیقی، مقدمهٔ *قراضه*، ص ۳۵).

۴. داستان کتابی که مسعودی (تنبیه، ۱۰۶) در سال ۳۰۳ در استخر نزد یک بزرگزادهٔ ایرانی دیده البته مشهور است. این کتاب دربارهٔ علوم و اخبار پادشاهان و ساختمان شهرها و خرد ایرانیان بود، ۲۷ تصویر رنگی از پادشاهان کهن ایران نیز دربرداشت. با این اوصاف، ناچار باید پنداشت که کتاب به زبان پهلوی بوده و از دوران ساسانی باقی مانده بوده است. اما در درون این روایت مفصل، یکی دو نکته پهلوی بودن آن را دستخوش دشواری می‌کند. مسعودی می‌گوید: «در آن کتاب چیزها دیدم که در *خدای‌نامه*، *آیین‌نامه*، *گاهنامه* و دیگر کتاب‌ها ندیده بودم». با اطمینان می‌توانیم بگوییم که مسعودی زبان پهلوی نمی‌دانسته و هرچه دربارهٔ ایران گفته و روایت کرده، براساس منابع عربی ــ و شاید فارسی دری ــ بوده؛ اینک، برای آن‌که بتواند میان محتوای این کتاب زیبا و محتوای دیگر کتاب‌ها (که البته همه به عربی ترجمه شده بوده‌اند) قیاس کند، ناچار باید پهلوی بداند، وگرنه، باید کتابْ خود به عربی یا فارسی دری باشد. وی در دنبالهٔ روایت می‌نویسد که کتاب «در جمادی الآخر سال ۱۱۳ ق. از روی کتاب‌های «خزائن» (کتابخانهٔ) شاهان [ایران] نوشته شد و سپس برای هشام اموی، از فارسی به عربی ترجمه گردید».

ظاهراً مراد مسعودی از «کتاب»، با آن تفاصیل، ناچار باید اصل نسخه باشد نه ترجمهٔ عربی آن. دیگر آن‌که آن را در سال ۱۱۳ ق. از روی کتاب‌های کتابخانهٔ بزرگی (به پهلوی) استخراج کرده‌اند. حال اگر بپنداریم که هنگام گردآوری کتاب، آن را به فارسی دری ترجمه نیز کرده‌اند و سپس تصاویر نسخه‌های کهن را بر آن افزوده‌اند، آنگاه خواندن آن برای مسعودی ممکن می‌گردد.

۵. مسعودی در *مروج* (۲۹۱/۸) می‌نویسد: منصور عباسی نخستین کسی بود که کتاب‌هایی در دانش‌های گوناگون برایش ترجمه کردند. اصل این کتاب‌ها به زبان‌های گوناگون، ازجمله «فهلوی، فارسی و سریانی» بود. این سخن بدان معناست که به نظر این نویسنده در نیمهٔ سدهٔ دوم ق. کتاب به زبان فارسی دری آنقدر فراوان بود که در کنار آثار پهلوی و سریانی از آن‌ها یاد می‌شود.

۶. ماجرای شاعر بزرگ عَتّابی (د. ۲۲۰ ق.) با ماجرای مسعودی و کتاب شاهانِ او قابل قیاس است. پیشتر (ص ۹۵) دیدیم که او سه‌بار از رقه (شهرکی نزدیک مرو به قول مینوی) به مرو رفته تا از کتابخانهٔ ایرانی کهنی که در آن‌جا یافته بودند بهره برد. همهٔ آن روایات فارسی‌دانی او را بازنموده‌اند اما کسی از پهلوی‌دانی او سخنی نگفته است. حال اگر بخواهیم آن روایت را توجیه کنیم، یا باید بگوییم که همه یا بخشی از آن روایت افسانه‌ای بیش نیست، یا باید بپذیریم که کتاب‌هایی به زبان فارسی دری هم در میان آن‌ها بوده است. (قس: مینوی، «برزویه حکیم و رودکی...»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات... مشهد، سال ۷، ش ۴ (۱۳۵۰)، ۷۲۱ـ۷۳۲).

۷. پیش از این (ص ۸۷) دیدیم که کسی کتاب *وامق و عذرا* را به عبدالله طاهر هدیه کرد و او بفرمود این کتاب را که از آثار مجوسان است به آب اندازند. ظاهراً کتاب باید به زبان پهلوی بوده باشد، اما بسی شگفت است که کسی به امیر توانمندی که تنها دو زبان عربی و فارسی دریِ را می‌داند، کتابی به زبان پهلوی هدیه کند. شاید کتاب ــ اگر کتابی وجود داشته ــ ترجمهٔ دری آن بوده و اشارت «مجوسی» اشارت به اصل آن بوده نه تحریر جدید آن. اما به‌هرحال می‌دانیم که در اصل این داستان تردید است.

۸. در سال ۲۳۵ ق.، مردی در سامره دعوی پیامبری کرد. نام او محمود بن فرج نیشاپوری بود؛ خود را ذوالقرنین می‌پنداشت و ۲۷ تن پیرو او بودند. این افراد با زن و فرزند به سامره آمده بودند. چون محمود را به دستور متوکل اسیر کردند، دیدند کتابی با خود دارد و مدعی است که قرآن اوست و جبرئیل بر او نازل کرده است. دربارهٔ زبان و محتوای کتاب کسی خبری نداده اما می‌دانیم که این جماعت از نیشاپور به سامره آمده بودند و نیز پنداری مأموران عرب از خواندن آن عاجز بوده‌اند. از این‌رو بعید نیست که کتاب به فارسی بوده باشد نه عربی (طبری، ۱۹۴۵/۵؛ مقدسی، *بدء*، ۱۲۲/۶؛ ابن اثیر، ۵۰/۷؛ ترجمهٔ روایات در صدیقی، ۳۵۴ـ۳۵۵).

۹. ابوریحان در *آثار* (۲۵۸) می‌نویسد که اخبار مقنع را از فارسی به عربی ترجمه کرده و در کتاب *أخبار المبیضة والقرامطة* نهاده است. اخبار مقنع احتمالاً کتاب کوچکی بود که ایرانیان ــ و شاید هم پیروان وی که تا زمان ابوریحان همچنان باقی بودند ــ نگاشته بودند. تاریخ تألیف آن هیچ معلوم نیست، اما به‌هرحال میان مرگ مقنع (۱۶۹ ق.) تا چندسالی پیش از *تألیف الآثار* (۳۹۰ ق.) بوده است.

۱۰. کتاب‌هایی که در عروض فارسی وجود داشته و بیرونی دیده (*تحقیق ماللهند*، ۶۶؛

قس: خانلری، *وزن شعر*، ۱۰۶) هیچ‌کدام نمی‌توانند از سدهٔ ۴ ق. کهن‌تر باشند. اما ابوریحان به دو کتاب از منابع خود اشاره می‌کند که ممکن است سال‌ها پیش از او تألیف شده باشند. این دو اثر، هر دو، شامل اصطلاحات داروشناسی به زبان‌های گوناگون ازجمله فارسی‌اند. نخستین آن‌ها **ده‌نام** خوانده می‌شد و، به قول ابوریحان، معنی عنوان، آن بوده که مؤلف برای هر اصطلاح داروشناسی ۱۰ معادل به ۱۰ زبان داده است. وی، هنگامی که کتاب را می‌یابد و در آن می‌نگرد، ملاحظه می‌کند که «دروغ است و ده معادل ندارد».

کتاب دوم، از کتاب‌های رایج میان مسیحیان بود و آن را به دو نام سریانی: **بشاق شماهی** (یعنی فهرست نام‌ها) و فارسی: **چهار نام** می‌خواندند. در این کتاب، اصطلاحات داروشناسی به چهار زبان رومی، سریانی، عربی و فارسی نقل شده است. ابوریحان می‌نویسد: «من آنچه را لازم بود از آن دانشمند نقل کردم.» (*صیدنه*، ۱۶؛ ترجمهٔ کهن، ۳۳/۱). بدیهی است که این‌گونه فرهنگ‌ها همیشه مورد نیاز دانشمندان بوده است، اما در اواخر سدهٔ ۲ ق. و آغاز سدهٔ ۳ ق. که دوران شکوفایی ترجمه از آن سه زبان به عربی بود، بیش از هر زمان دیگر به این‌گونه فرهنگ نیاز داشتند. به‌ویژه آن که کتاب **چهار نام**ـ ظاهراً از دیرباز ـ ابزار کار مسیحیان بوده است.

۱۱. ابن رسته در *اعلاق* خود (ص ۱۶۰) که به احتمال قوی در سال ۲۹۰ ق. نگارش یافته، تصریح می‌کند که برخی از اطلاعات خود را دربارهٔ تاریخ کهن اصفهان «از کتاب‌های عجمان» به‌دست آورده است. هیچ نمی‌دانیم که این کتاب‌ها چه بوده‌اند. اما ابن رسته، مرد اصفهانی قرن ۳ ق.، البته به‌غیر از عربی، چیزی جز فارسی دری که زبان مادریش بوده نمی‌دانسته و پهلوی دانی او ناممکن است. از این رو باید پنداشت که منابع «عجمی» او به ناچار فارسی دری بوده است.

۱۲. شاید جا داشته باشد نخستین کتابی را که در نخستین سال‌های سدهٔ ۴ ق. تألیف شده بر مجموعهٔ کتاب‌های کهن بیفزاییم: کتاب **کلیله و دمنه** در زمان نصر سامانی (۳۰۱ـ۳۳۱ ق.) از عربی به فارسی ترجمه شد و رودکی در ۳۲۰ ق. آن را به شعر گردانید. به‌عبارت دیگر، کلیله چند سالی پیش از ۳۲۰ ق. به فارسی نگاشته شده است (ن.ک.: محجوب، *دربارهٔ کلیله و دمنه*، تهران، بی‌تا، ص ۱۶۲؛ مینوی، مقدمهٔ *کلیله*، دربارهٔ تاریخ نظم کلیله، ن.ک.: فروزانفر، **مقالات**، ۳۴۳).

نتیجه

تاکنون کوشیده‌ایم نکته‌های گوناگونی را که در منابع و پژوهش‌های معاصر پراکنده‌اند، تا سرحد امکان، یکجا گرد آوریم؛ باشد که از مجموعهٔ آن‌ها نتایجی معقول‌تر و مستندتر به‌دست آید: هنگامی که عرب‌ها بر ایران چیره می‌شدند، کسی عربی نمی‌دانست و برای تفاهم ناچار به مترجم نیاز می‌افتاد. سپس دسته‌های بزرگی از عربان به‌صورت سپاهیان پیروز یا مهاجران گوناگون در سراسر ایران ساکن شدند و با جامعهٔ ایرانی و زبان فارسی همساز گشتند. ایرانیان گاه به جنگ و شورش می‌پرداختند، اما بیش‌تر در کنار فاتحان عرب زندگی مسالمت‌آمیزی پیش می‌گرفتند. سیل مهاجرت عرب‌ها پس از دوران پیروزی و عصر اموی و آغاز عباسی متوقف شد. اما آمدوشد میان عراق و ایران همیشگی و ظاهراً پرحجم بود. ایرانیان هر روز بیش‌تر به اسلام می‌گرویدند و آیین زردشتی به‌تدریج اما شتابان رو به خاموشی داشت. هنگامی که در پی ایرانیان به این‌سو و آن‌سو می‌رویم، بسیار می‌بینیم که ایشان، حتی زمانی که در ردیف موالی نشسته‌اند و عربی را نیز نیک آموخته‌اند، دوست‌تر دارند که به زبان مادری خود سخن گویند. از این کسان، و نیز از بسیاری عرب، جمله‌های فارسی گوناگونی به جای مانده که همه را ــ به تقریب ــ عرضه کرده‌ایم.

براساس این داده، اینک می‌توانیم صحنهٔ زبان‌شناختی ایران را ــ در قالب کوچک ــ به گونهٔ زیر ترسیم کنیم:

از چگونگی زبان‌های فارسی و عربیِ ایران در عصر اموی، آگاهی‌های اندکی به‌دست رسیده، اما همین اندک مقدار نشان می‌دهد که زبان فارسی دری گویی در سراسر ایران رواج داشت و بیش از آنچه دانشمندان پنداشته‌اند مورد استفاده قرار می‌گرفت. حتی ملاحظه می‌شود دری ــ بدون توجه به لهجه‌های گوناگون آن ــ به مرتبت نگارش نیز پا نهاده و گاه آن را به خط عبری و مانوی ــ و شاید هم به سریانی و پهلوی ــ می‌نگاشته‌اند. نگارش آن در آغاز سدهٔ دوم و پس از آن به خط عربی مسلم است: سند مستقلی در این باره به دست نرسیده است اما بی‌گمان آن جمله‌ها و شعرگونه‌هایی که به زبان فارسی در سدهٔ نخست در درون آثار عربی روایت می‌شد، ناچار هنگام ثبت آن روایات به نگارش درمی‌آمد. به‌عبارت دیگر، کوشش برای تطبیق زبان فارسی دری بر خط عربی، در آن نخستین نوشته‌های عربی، آغاز شده بود.

زبان پهلوی روز به‌روز بیش‌تر در حوزه‌های خاص خود و در فضاهای دینی زردشتی

محصور می‌گردید. شیوه‌های دبیری پهلوی، که از دوران ساسانی به‌جای مانده بود، از اواخر سدهٔ ۱ ق.، در قالب‌های عربی ریخته می‌شد. حتی مسائل ریاضی و محاسباتی از گزند تغییر و تحول در امان نماند: دیوان خراج عراق در سال ۷۸ ق. به فرمان حجاج، و دیوان خراسان در سال ۱۲۴ ق. به فرمان یوسف بن عمر والی خراسان به عربی ترجمه شد. کوشش‌های زردشتیان برای حفظ آن زبان تا آغاز قرن ۴ ق. نیز ادامه یافت.

عربی نیز در کنار فارسی گسترش می‌یافت: اگر در دهه‌های نخست، ایرانیان کم‌تر عربی می‌دانستند و بیش‌تر عرب‌ها ــ به‌سبب سکونت در ایران ــ فارسی می‌آموختند، از آن پس، نیازهای جامعه دگرگون می‌شد و مردم ناچار بودند عربی بیاموزند. انگیزه‌های عربی‌آموزی فراوان بود و به‌ویژه در دو جنبه جلوه می‌کرد: نخست جنبهٔ اداری حکومت بود. اداره‌های دولتی پیوسته نظام متکامل‌تری می‌یافت و گسترده می‌شد و کارمندان برای ایجاد رابطه میان حاکمان گوناگون ــ که تقریباً همه عرب بودند ــ، از یک سو، و دستگاه خلافت، از سوی دیگر، چاره‌ای جز عربی‌نویسی نداشتند. جنبهٔ دیگر همانا دین بود: هر مسلمان اندیشمندی می‌بایست قرآن بخواند و از دانش‌هایی که پیرامون آن پدید می‌آمد آگاهی یابد.

در سال‌های آغازین، عرب‌ها هنوز تا حدودی شمّ عربی فصیح را داشتند و به غریزه آن را در نگارش و گفتار به کار می‌گرفتند. اما هنوز قرن دوم آغاز نشده بود که گویش‌های گوناگون عربی بر همهٔ محیط‌های عربی، در داخل و خارج ایران، چیره شد و زبان فصیح برای عرب‌ها نیز از «زبان مادری» به «زبان آموختنی» تبدیل گردید. بدین‌سان از آن زمان به‌بعد موقعیت عرب‌ها نسبت به زبان فصیح عربی تا حدودی به موقعیت ایرانیان شباهت یافت. زیرا اینان نیز ناچار بودند برای آن که عربی را با اِعراب کامل و با واژگان اصیل بیان کنند، آن را ــ همراه با نحو ــ نزد استادی بیاموزند.

ما از شیوه‌های آموزش در دو سه قرن نخست اطلاع دقیقی نداریم. اما به‌احتمال قوی مکتبخانه (کُتّاب) مکان نیمه رسمی آموزش کودکان بوده است. بی‌گمان، خانهٔ برخی از اهل علم و نیز مسجد هم می‌توانست جای مناسبی برای آموزش باشد. پیشهٔ معلمی رواج داشت و بسیاری از بزرگان (حتی مردی چون ابومسلم) با معلمی آغاز به‌کار کردند. با این همه، در طبقه‌بندی‌های عامی که دربارهٔ برخی جوامع اسلامی صورت می‌گرفته (مثلاً بغداد)، معلمان پیوسته به «عوام» (در مقابل «خواص») آن هم به درجات پایین آن تعلق داشتند.

هرچه بود، آموزش عربی روز به‌روز رواج بیش‌تری می‌یافت و ایرانیان در آن زبان زبردست می‌شدند.

اگر در دوران اموی بیش‌تر کارها به دست عربان بود، از آغاز عباسی به بعد، کارهای اداری را عمدتاً ایرانیان به‌دست گرفتند. مثلاً دیدیم که در دربار طاهریان بیش‌تر امور لشکری برعهدهٔ ایرانیان بود.

دیدیم که عرب‌ها چگونه در شهرهای ایران مسکن گزیدند و کانون‌هایی نیمه‌اشرافیِ شهرنشین و گاه کانون‌های بدویِ چادرنشین پدید آوردند. در میان این عربان، دین‌شناسان و عربی‌دانان بزرگ فراوان بودند: قثم بن عباس صحابی در سمرقند و بریدة بن مصیب صحابی در مرو درگذشتند؛ از تابعیان ضحاک بن مزاحم در بلخ وفات یافت... این کسان و، تعداد بی‌شماری از دین‌شناسان و ادیبان عرب، آگاهی‌های دینی و ادبی را ـ و لاجرم زبان عربی را ـ پویایی و توانایی می‌بخشیدند. مثلاً خاندان مهلب در خراسان، به تقلید از دربار شام، می‌کوشیدند شاعران را نزد خویش گرد آورند (از شاعران ایشان: کعب اشقری، مغیرة بن حَبْناء، ثابت بن قطنه، نهار بن توسعه، زیاد اعجم ایرانی‌نژاد و...). در سدهٔ دوم، ابودلف عجلی و اطرافیانش کانون ادبی شکوفایی فراهم آوردند و در قرن سوم، طاهریان، چنان‌که دیدیم.

فضا چنان مهیا بود که حتی خلیل بن احمد (د. ۱۷۵ ق.) چندی در خراسان زیست و شاید، به قول هیوود، شیوهٔ فرهنگ‌نویسی را از هندیان شرق ایران آموخته باشد. در سدهٔ بعد، بزرگ‌ترین مجموعه‌های حدیث در ایران پایه‌ریزی می‌شد: از جملهٔ مؤلفان **صحاح**، بخاری (د. ۲۵۶ ق.) بیش‌تر در خراسان زیست، مسلم (د. ۲۶۱ ق.) در نیشابور و ترمذی (د. ۲۷۰ ق.) در ترمذ درگذشتند.

زبان عربی، از آن روز که عبدالحمید و ابن مقفع آن را از تنگنای سجع و قافیه رهانیدند، زبانی سخت انعطاف‌پذیر و سرشار از زندگی شده بود و دیگر می‌توانست هم بار فرهنگ ایرانی را که سیل‌آسا ترجمه می‌شد به دوش کشد و هم بار دانش‌های یونانی و سریانی را. معانی سنگین، دوردست و تکراریِ بیابانی جای خود را به معانی پرنشاط شهری، که از ذوق ایرانی آکنده شده بود، داد. زبان عربی دیگر تنها وسیلهٔ تفاهم قبایل عرب یا بیان مفاهیم دینی و علمی نبود، بلکه خود جلوه‌گاه هنر و عواطف ارجمند شده بود. آشنایی با ظرافت‌های زبان موجب سربلندی و بزرگ‌منشی می‌شد و حتی راه را برای کسب مقام‌های درباری و اداری می‌گشود. زبان ادب چندان به درون مایه‌ها و برون ساخت‌های خود مغرور شده بود که گویی گاه می‌خواست از اسلام هم استقلال بجوید و به‌تنهایی مایهٔ شرف گردد. به همین سبب بود که بسیاری از ادیبان و شاعران بزرگ عرب اصلاً مسلمان نبودند (قس: از

اخطل مسیحی تا ابوهلال صابی). زردشتیان هم هیچگاه از این سودای سودآور دست نکشیدند؛ بسیاری شاعر و ادیب (علاوه بر پزشکان و منجمان و...) می‌شناسیم که نسبت «مجوسی» داشته‌اند. از همه بارزتر وضعیت ابن مقفع و فضل وزیر مأمون است: این دو ــ یکی در آغاز و دیگری در پایان سدهٔ ۲ ق.، پیش از آنکه مسلمان شوند، خود دبیران و عربی‌دانان مشهوری بودند.

با این همه، زبان عربی از قدسیت اسلام هیچگاه بی‌بهره نماند: زبانی که خداوند برای وحی خویش برگزیده، لاجرم مشروعیت تمام و نیز نوعی تقدس می‌یابد. از همین دیدگاه است که، در ذهن بسیاری از ایرانیانِ مسلمان، زبان عربی با عرب، و عرب با اسلام یکپارچه می‌شد و مفهوم فرهنگی یگانه‌ای پدید می‌آورد. اینک، با توجه به موضع‌گیری مسلمانان نسبت به همین مفهوم، می‌توانیم ایرانیانِ عربی‌دان را به دو دسته و یا دو گرایش متفاوت، که به هویتشان مربوط می‌شود، بخش کنیم. این دو گرایش، از سدهٔ سوم ق. به‌بعد، تبلور فزاینده‌ای می‌یافت و گاه به ستیز با ایران و زبان فارسی نیز می‌انجامید، چنان که خواهیم دید. پس مراد ما از آن دو گروه، نخست همین گروه بالا یعنی ایرانیان مسلمانی است که اسلام را نه‌تنها آیین دینداری، که سازندهٔ شخصیت کلی و هویت ملی و سیاسی انسان و شکل‌دهندهٔ کنش و منش وی نیز می‌دانستند و دوست داشتند در جامعه‌ای متدین و فرهیخته که تبار و ملیت نمی‌شناسد هضم گردند. بدیهی است که در آن زمان کسی با مقیاس‌ها و اصطلاحات امروزین ما چنان اندیشه‌ای درسر نمی‌پروراند. اما رفتار اجتماعی آنان ناچار به چنین نتیجه‌ای می‌انجامید (ن.ک.: بخش ایران‌ستیزی). این گرایشْ ایرانیانی پدید آورد که به‌آسانی تمام، زمینه‌های فرهنگی و تاریخی خود را فرو نهادند و، به‌جای آن، همهٔ فرهنگ عربی اسلام را پذیرفتند و سپس فرهنگ غیر اسلامیِ عربی را نیز بر آن افزودند. ما هنگام بحث دربارهٔ سدهٔ ۴ ق. نشان خواهیم داد که این‌گونه رفتار به چه‌سان کیان زبان فارسی را به خطر می‌انداخت.

گروه دومِ عربی‌دانان ایرانی آن کسان‌اند که نتوانسته‌اند پیوند خود را با خاطرهٔ تاریخی و نیز با بافت زبان‌شناختی جامعهٔ خود بگسلند. ایشان معمولاً با توده‌های مردم، که با عربی الفتی نداشتند و بیش‌تر در روستاها می‌زیستند، رابطهٔ مداوم داشتند و مایه‌های فرهنگی کهن در زندگی مادی و معنوی‌شان زنده و پویا بود. این مایه‌های فرهنگی البته طی سده‌های اول و دوم تقریباً همه به زبان عربی درآمده بود و بر سراسر جامعهٔ اسلامی تأثیر گذاشته بود. اما زمانی می‌توانست اصالت کامل خود را حفظ کند که به زبان اصلی خود بیان گردد. پیروان

این گرایش البته از عربی روگردان نبودند و ای بسا که کتاب‌های دینی و علمی خود را به آن زبان می‌نوشتند. اما فارسی را نیز ارج می‌نهادند و هم ایشان بودند که از قرن دوم احتمالاً و از قرن سوم قطعاً فارسی را به نگارش درآوردند و از آن ابزاری ساختند که به‌زودی تنها عامل یکپارچگی ملی شد.

تا آغاز سدهٔ ۳ ق.، کسی با فارسی کاری نداشت: زبان قوم توانمند و فرهنگ‌داری بود که اینک، بر اثر شکست از قومی توانمندتر، قالب‌های سیاسی و اعتقادی خود را دگرگون کرده بود. از میانهٔ سدهٔ ۳ ق.، همین که فارسی به خود آمد و در زمینهٔ شعر و ادب و سپس دیگرْ علوم گوناگون عرض اندام کرد، عربی‌گرایان را بیمناک ساخت. اما زبان عربی که از سه آبشخورِ ادب جاهلی، قرآن کریم یا اسلام و غنای فرهنگی نو یافته سیراب می‌شد، در برابر فارسی واپس نمی‌نشست. به‌عکس، فراوانیِ شگفت‌آور دانشمندان و ادیبان و شاعران و اقبال همه‌جانبهٔ مردم به زبان عربی و نیز رسمیت‌یافتن آن در دستگاه‌های دولتی چنان بود که اگر از دیدگاه منابع کهن به ایران بنگریم، خواهیم دید که همهٔ سرزمین‌های ایرانی، به‌ویژه خراسان، یکپارچه عربی‌زبان‌اند و فارسی در تنگنای گویش‌های عامیانه به خفقان افتاده است. این موضوع را هنگام بحث در بارهٔ قرن‌های ۴ و ۵ ق. در فصل آینده بررسی می‌کنیم و سپس خواهیم گفت که این احساس را منابع عربی‌گرا در ذهن نسل‌های پس از خود درافکنده‌اند و حقیقت، گویا، چیز دیگری است.



کتاب دوم

از یتیمه تا خریده[1]



۱. زمان‌های ادبی و فرهنگی را هیچگاه نمی‌توان با حوادث تاریخی منطبق ساخت. از این‌رو، ما پیوسته ترجیح داده‌ایم پدیده‌هایی خاص یا کتاب‌هایی اساسی را برای بخش‌بندی دوران‌های خود انتخاب کنیم.



بررسی کتاب‌شناختی

برای سه قرن اول اسلام، هیچ اثر جامعی که به دانش و ادب در آن روزگار بپردازد در دست نداریم. بی‌گمان در جُنگ‌های بزرگ ادب، که عمدتاً طی قرن ۳ ق. به‌بعد نوشته شده‌اند، پیوسته به سرزمین‌های شرقی و ادیبان و شاعرانی که از آن‌جا برخاسته‌اند یا به آن‌جا سفر کرده‌اند اشاره شده است. در کتاب‌هایی که دربارهٔ تاریخ شهرها و امیران و شهریاران و دانشمندان نوشته شده، به‌ویژه کتاب‌های جغرافیایی و تاریخی و نیز کتاب‌های ادب که گاه در گفتارهای خود مورد بررسی قرار می‌دهیم، انبوهی اطلاع دربارهٔ ایران می‌توان یافت.

همین که به اواخر قرن ۴ ق. می‌رسیم، کتاب بسیار ارجمند و مفیدی پدید می‌آید که شاعران عرب را برحسب منطقه دسته‌بندی کرده و دربارهٔ هریک اطلاعاتی گاه منحصر به‌فرد به‌دست داده است. مرادمان کتاب **یتیمة‌الدهر** ثعالبی (د. ۴۲۹ ق.) است. ثعالبی که خود نیشاپوری بوده و گویا حدود ۸۰ کتاب ــ همه به عربی ــ تألیف کرده خود پدیدهٔ شگفتی است که بر اعتبار و گستردگی ادب و فرهنگ عربی در ایران، به‌ویژهٔ ناحیهٔ خراسان، دلالت دارد. ثعالبی آثار خود را به شهریاران ایرانی مناطق گوناگون هدیه می‌کرده است (ن.ک.: مثلاً براون، ۳۴۴/۲؛ نیز جلوتر، ص ۱۴۴)

اما کتاب **یتیمهٔ** او گنجینهٔ گرانبهایی است که در آن تنها به شعر و اندکی به نثر به‌ویژه در ایران توجه کرده است. این کتاب ۴ بخش دارد. بخش دوم دربارهٔ شعرای عراق و دربارهای امیران دیلمی است (۱۹۵/۲ تا جلد ۳). بخش سوم، که مانند دیگر بخش‌ها ده باب است، با ابن عمید آغاز می‌شود (۱۳۷/۳). باب دوم فرزند ابن عمید؛ باب سوم صاحب بن عباد و انبوهی شعر که در مدح و رثای او گفته شده؛ باب پنجم هفت شاعر از مردم اصفهان را

دربردارد؛ باب ششم باز به شاعران دربار صاحب اختصاص یافته؛ باب هفتم سایر شعرای جبل است و باب هشتم شعرای فارس و اهواز، باب نهم شامل شاعران گرگان و طبرستان است (ج ۴) و باب دهم به قابوس وشمگیر اختصاص دارد. باب‌های دهگانهٔ بخش ۴ به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. خراسان و ماوراءالنهر، ۲. بخارا، ۳. شاعران دربار مأمونی و واثقی، ۴. فضلای خوارزم، ۵. فضایل بدیع‌الزمان همدانی، ۶. اشعار و احوال ابوالفتح بستی و چند شاعر دیگر از بست، ۷. روایاتی دربارهٔ اهل خراسان (غیر از نیشاپور)، ۸. دربار ابوالفضل میکالی، ۹. کسانی که به نیشاپور رفته‌اند، ۱۰. نیشاپوریان.

ثعالبی که در کار خود کمبودهایی می‌دید، کتابی به‌نام *تتمة‌الیتیمة* نیز تألیف کرد که جداگانه چاپ شده است.

باخرزی (مقتول در ۴۶۷ ق.) دنبالهٔ بلافصل کار ثعالبی است که خود در جوانی دیده بوده و *دمیة‌القصر* خود را در رقابت یا تکمیل کار او نگاشته است. بخش اول بر پنج «قسم» شامل است. در قسم دوم که به شعرای عرب اختصاص دارد، به آذربایجان نیز پرداخته است. بخش چهارم شامل شعرای ری و جبال و اصفهان و فارس و کرمان است. بخش پنجم شاعران گرگان و استرآباد و دهستان و قومس و خوارزم و ماوراءالنهر را دربردارد. بخش دوم کتاب شامل «قسم»های ششم و هفتم است که نخستین آن‌ها شاعران خراسان و قهستان و بست و سجستان و غزنه را شامل است و آخرین قسم ادیبان بزرگی را که شاعر نبوده‌اند (مجموعاً ۵۳۰ شاعر. ن.ک.: دمیه، ۱۵۷۶/۳).

قرن ششم هجری را کتاب عظیم *خریدة‌القصر* عماد اصفهانی (د. ۵۹۷ ق.) پوشش می‌دهد که با یک واسطه (*زینة‌الدهر*) تکملهٔ دمیه به‌شمار می‌آید. سه جلد از این کتاب عظیم به سرزمین‌های ایران اختصاص دارد (چاپ تهران، ۱۳۷۷ــ۱۳۷۸). جلد ۱ با ذکر فضلای عجم با ۱۰ شرح حال آغاز می‌شود، اما بقیهٔ کتاب با ۶۵ شرح حال سراسر مربوط به اصفهان است. عماد جلد ۲ را با ۴۶ شرح حال، بدون تعیین محل (که احتمالاً زاییدهٔ نقص در نسخهٔ خطی است) آغاز می‌کند، و سپس به «جماعتی از اهل خراسان» به نقل از سمعانی می‌پردازد. آنگاه فضلای بلخ، غزنه، خوارزم و پس از آن جماعتی را که خواستگاهشان را نمی‌شناخته می‌آورد و بخش آخر این جلد را به ابیوردی اختصاص می‌دهد. جلد سوم با ۶۷ شرح حال به ترتیب مناطق زیر را دربردارد: فارس، خوزستان، کرمان، کاشان، قم، ساوه، ری، زنجان، ابهر، آذربیجان، همدان و جبل، و نیز قزوین و جنزه (گنجه)، خوی، هرند، جیلان و طبرستان، بروجرد، کرج. حدود ۲۲۰ صفحهٔ آخر کتاب، دیوان ابوبکر ارجانی است.

تاریخ‌های متعددی که دربارهٔ شهرهای ایران تدوین شده (نیشاپور، سیستان، طبرستان، بخارا، قم، اصفهان) و نیز تاریخ‌های عمومی چون تاریخ بیهقی و عتبی گاه اطلاعات مفیدی به‌دست می‌دهند. تاریخ نیشاپور حاکم (۴۵۰ ق.) که گویا در ۱۰ یا ۱۲ مجلد بوده، چندان عظیم می‌نماید که خواننده را از کثرت دانشمندان در دوره‌ای نسبتاً کوتاه، آن هم در منطقه‌ای محدود دچار شگفتی می‌سازد. ترجمهٔ مختصرشدهٔ فارسی آن بر ۲۶۸۰ دانشمند شامل است که کشوری را هم کافی است. از این‌گونه کتاب‌ها فهرست نسبتاً مفصلی می‌توان تدارک دید، به ویژه دربارهٔ اصفهان که موضوع آثار کسانی چون ابونعیم و ابوشیخ و ابن منده و مافرخی و... بوده است (ن.ک.: مقدمهٔ کسایی بر ***ذکر اخبار اصفهان*** ابونعیم).

از این میان، ***محاسن اصفهان*** مافروخی (۴۰۵ ق.) که به ادب و شعر پرداخته، بیش‌تر از همه مورد توجه ماست. زیرا در این کتاب به‌سبب شیوهٔ خاص و اهداف مؤلف، می‌توان گاه به درون جامعهٔ اصفهان گام نهاد و آنچه را در ادب فاخر عربی نمی‌یابیم، در آن بازیابیم. وجود ترجمهٔ فارسی این کتاب (قرن ۷)، اهمیت موضوع را دوچندان می‌کند. زیرا مؤلف به ترجمه‌ای آزاد دست زده و آنگاه اطلاعات فراوانی از عصر مافروخی تا زمان خود بر کتاب افزوده است. مقایسهٔ این دو کتاب تحول زبانشناختی و ادبی بسیار جالب توجهی را به خواننده عرضه می‌کند.

کتاب دیگری که فضای فرهنگی ـ ادبی درون ایران، و به‌ویژه اصفهان را در قرن ۵ ق. به نیکی تمام بازمی‌نماید، ***حكاية أبي‌القاسم البغدادي*** است که همهٔ ماجرای آن ـ سراسر به زبان عربی ـ به‌صورت نمایشنامه‌ای انتقادی در شهر اصفهان رخ می‌دهد.

یکی دیگر از منابعی که لازم است به صورت گسترده‌تری مورد بهره‌برداری قرار گیرد، دیوان شعر کسانی است که در ایران زیسته‌اند. از این‌گونه اشعار تودهٔ عظیمی در دسترس قرار دارد و امید می‌رود که در لابلای آن‌ها اطلاعاتی کارگشا به‌دست آید. ما آثار چندین کس را ـ گاه به اجمال و گاه به تفصیل ـ بررسی کرده‌ایم. از جمله دیوان خطی ابن بابک را به‌دقت دیده‌ایم. نتایجی که از این پژوهش به‌دست آمده تا حدی مأیوس‌کننده است اما از این کار گزیر نیست.

در زمان ما، موضوع عربی در ایران هنوز آن‌چنان که باید مورد بررسی قرار نگرفته است. شاید نخستین کسی که ـ بدون غرض ایران‌شناسی ـ به موضوع پرداخت باربیه دومنار بوده باشد که در ۱۸۵۳ م. به ترجمهٔ بخش چهارم یتیمه که عمدتاً به خراسان منحصر است دست زد (JA. no. 2, 1853; no. 3. 1854). اما او به فضای ایرانی این آثار و تقابل یا تأثیر و تأثر

آن‌ها با سنت‌ها و زبان فارسی خراسان عنایتی نداشته. دید او در این باره با دید برخی از نویسندگان عرب تفاوتی ندارد.

حدود ۵۰ سال پس از او براون، که دست به تدوین تاریخ ادبیات فارسی زد، دریافت که تفکیک زبان و فرهنگ عربی و فارسی ظاهراً محال است و اساساً درک ادب فارسی، بدون آشنایی با مایه‌های دینی و لغوی عربی بی‌معنی است. نیز از آن‌جا که حدود ۳۰۰ سال اثری از ادب قوم کهن و فرهیختهٔ ایرانی به زبان فارسی پدیدار نیست، ناچار باید به فراورده‌های فرهنگ عربی که آکنده از مایه‌های ایرانی است روی آورد. پس از این دوران، ادبیات فارسی یا سخت به عربی درآمیخته و یا در بستر تاریخی خود با آن هم‌نشینی تنگاتنگ دارد. این احوال براون را برآن داشت که در سراسر کتاب خود به چگونگی ادبیات عرب در ایران بپردازد. پس از براون نیز همهٔ کسانی که در باب تاریخ ادبیات ایران دست به تألیف زده‌اند، خواه خاورشناسان (اته، برتلس و...) و خواه ایرانیان (همایی، صفا و...) با شیوه‌های گوناگون به این موضوع عنایت کرده‌اند.

در سال ۱۳۵۰ ش.، تویسرکانی کتاب *زبان تازی در میان ایرانیان* را انتشار داد. این کتاب تنها اثری است که سراسر به موضوع زبان عربی در ایران پرداخته است.

اما جامع‌بینی و یا دوری از تعصب همواره شیوهٔ رایج نیست. برخی به قصد بررسی ادبیات عرب در ایران ترجیح داده‌اند فهرستی از بزرگان ایرانی که به زبان عربی تألیف کرده‌اند، تدارک بینند. اگر این شیوه در *ایرانیکا* (مقالهٔ دنر) به‌دور از تعصب به‌کار گرفته شده، در کتاب دیگر تویسرکانی (*عدد من بلغاء الفرس*) به‌ویژه در *الایرانیون والادب العربي* آل قیس هدفی جز بزرگنمایی ایرانیان نداشته است.

در ایران قرن ۲۰، به‌ویژه در محیط‌های غیرمذهبی، نوعی عقدهٔ حقارت پدید آمده بود که به‌صورت معارضه با نژاد عرب جلوه‌گر می‌شد. بسیاری می‌خواستند شکست نظامی و لغوی ایران در مقابل اعراب را با پیروزی فرهنگی بر آنان جبران کنند. به همین جهت هرگز برنمی‌تافتند که نویسندگان عرب شخصیت‌هایی چون ابن سینا و بیرونی و یا حتی هزاران شاعر و نویسندهٔ عربی‌نویس ایران را عرب بخوانند. کتاب *الایرانیون* نمونهٔ بارز این برداشت است.

واکنش این پان ایرانیسم البته پان عربیسم است که در کتاب *الحرکةالفکریة العربیة فی اصفهان في‌القرون الستة الأولی* تألیف صبری لافی الغریری (بغداد، ۱۹۹۰) رخ نموده است. زمان تألیف کتاب که همانا دورهٔ جنگ تحمیلی است خود به بانگ بلند گویای اغراض مؤلف است.

ایرانِ تازی‌زبانان

هر پژوهشگری که می‌خواهد به یاری منابع کهن عربی گام به درون فضاهای فرهنگی ایران در سه قرن نخست نهد، نخست با خلأیی هول‌انگیز مواجه می‌شود و احساسی غریب بر او چیره می‌گردد و سرانجام چنین می‌پندارد که همهٔ فرهنگ دیرپا و پربار کهن‌گویی تنها از مجرای بین‌النهرین و به یاری مردان دوزبانه یا چندزبانهٔ آن، سیل‌آسا به رودهای خروشانی که در زبان عربی جاری است می‌پیوندد. وگویی سرزمین ایران، بر اثر این انتقال، از مایه‌های فرهنگی و تاریخی خود تهی می‌گردد تا جایی برای ادب عربی ـ دینی بگشاید؛ گویی ایران سرنوشت خویش را به دست زمان سپرده تا هویت تاریخی‌اش را در خود مدفون کند و سپس جامه‌ای نو بر اندامش بیاراید. گسترهٔ ایران، از خوزستان تا خراسان را اعراب گرفته‌اند و همه‌جا به شیوهٔ خود حکم می‌رانند و به زبان خود سخن می‌گویند. ایرانیان نیز که روزبه‌روز به دین جدید می‌گروند، عربان را به خوشرویی پذیرا می‌شوند و با آنان به مسالمت زندگی می‌کنند. زبان پهلوی که گویی به جماعتی اندک محدود شده است، پس از چندین کوشش در دفاع از دین زردشتی، آرام آرام فرو می‌میرد. در این میان هیچکس سر شورش ندارد. برخی اعتراض‌های محلی، مانند سرکشی چندبارهٔ مردم بخارا (نرشخی، ص ۶۶)، به مرزهای دوردست که سرزمین جهاد بود و به دورانی کوتاه محدود گردید. جنبش‌های بزرگ فراگیر نیز حدود صدسال پس از فتوحات آغاز شد و تازه ماهیت ملی آن‌ها گاه مورد تردید است و بُعد فرهنگی و زبان‌شناختی آن‌ها نیز غالباً ناپیداست.

ایرانیان در این احوال دیگر هیچ ابزار ملی برای بیان اندیشه‌های خود نداشتند. زبانی که فارسی می‌خوانیم به‌ظاهر مهجور گردیده و چاره‌ای جز انتخاب زبان عربی نبود. عربی‌گویی در فضایی تهی تک‌تازی می‌کرد. عربان، که گروه‌گروه در سرزمین ایران ساکن شده بودند، زبان و ادب خود را به‌کار می‌گرفتند و آن را به کارگزاران و موالیِ نومسلمان خود می‌آموختند.

در گزارش‌های نسبتاً متعددی که در آثار عربی یافت می‌شود، رفتار نویسندگان چنان است که گویی در سرزمین‌های عربی زبان در رفت‌وآمداند و کم‌تر اتفاق می‌افتد که به فضاهای اطراف خود، جز به قصد جنگ یا خراج، توجه کنند.

نیز دیدیم که دربار طاهریان چگونه شاعران بزرگ را گروه‌گروه به خود جذب می‌کرد. در همین زمان، دربار امیر کوچک‌تری به‌نام ابودلف عجلی (د. ۲۲۶ ق.) از دربار طاهریان

دست‌کم نداشت. شاعرانی که به امید صله‌های گران به خدمت او می‌رسیدند، در صف مشهورترین شاعران عرب‌اند: ابوتمام، عَکَوَّک، دِعبِل، خُریمی، رَقاشی، ابودلامه، ابوالشِیص و... برخی از این شاعران که به‌راستی در صف مشاهیر عرب قرار دارند، در کرج (نزدیک اراک کنونی) نزد او می‌رفتند (ن.ک.: *دبا*، ذیل ابودلف). ابوتمام، که احتمالاً به قصد دیدار او به ایران آمده بود، در بسیاری شهرها گردش کرد و از کتابخانه‌های آکنده از کتاب بهره‌ها برد، این و آن را مدح گفت و صله ستاند (ن.ک.: *دبا*، ذیل ابوتمام)؛ او حتی یک کلمه فارسی نمی‌دانست.

منابع فارسی نیز گزارش می‌کنند که پیش از سدهٔ ۴ ق. حتی در نخستین دولتِ مستقلِ عرب‌ستیز نیز همه‌چیز به زبان عربی بود. در زمان یعقوب (د. ۲۶۵ ق.)، شعرا «شعر گفتندی به تازی». زیرا رسم همگان آن بود که امیران عرب (و استثناءً ایرانی) را به عربی مدح گویند و «شعر میان ایشان به تازی بود و همگنان را (یعنی عرب و عجم را) معرفت شعر تازی بود» (**تاریخ سیستان**، ۲۰۹).

دیوان‌های دولتی یعقوب بی‌گمان به زبان عربی بود، زیرا «به آن روزگار، نامهٔ پارسی نبود» (همان، همانجا)؛ محمد بن وصیف، که گویا شعر فارسی هم می‌سروده، عربی‌دانی زبردست و دبیر رسائل یعقوب بود (همانجا). حتی خود یعقوب، با همهٔ بی‌دانشی شاید ـ پس از سالیان دراز رابطه با امیران عرب ـ اندکی عربی آموخته بوده است؛ برخی روایات، برای این‌که او را از فضیلت عربی‌دانی محروم نسازند، سه بیت شعر عربی بسیار اسلامی نیز به او نسبت داده‌اند (مسعودی، **مروج**، ۸/۴۶ـ۴۵).[۱]

شاعر دربار یعقوب مردی به‌نام ابراهیم بن ممشاد بود. اما این شاعر بیش‌تر به‌نام متوکلی شهرت دارد. زیرا، پیش از آن‌که به یعقوب بپیوندد و عرب‌ستیزی کند، شاعر و ندیم خلیفه متوکل عباسی بوده و نام متوکلی را نیز از نام خلیفه گرفته بود. وی هنگامی که خواست

---

۱. ۱. خراسان احویها و اعمال فارس — و ما أنا من ملک العراق بیائسِ

خراسان و سرزمین‌های فارس را من فراخواهم گرفت و از گرفتن پادشاهی عراق نیز نومید نیستم.

۲. إذا ما أُمور الدین ضاعت و أُهملت — ورثت فصارت کالرسوم الدوارسِ

حال که امور دین تباه گشته و فرو نهاده شده و به‌مانند آثار منزلگه ویران گردیده،

۳. خرجت بعون‌الله یمناً و نصرةً — و صاحب رایات الهدی غیر حارسِ

من به یاری خداوند و به یُمن و پیروزی قیام می‌کنم چرا که علمدار راه هدایت از پاسداری چشم پوشیده است.

ایرانیان را بزرگ کند و عربان را خوار سازد، شعر مشهور خود را به عربی سرود (یاقوت، *ادباء*، ۲/۱۶ــ۱۸؛ قس: ضیف، *العصر العباسي الثاني*، ۱۰۰؛ نیز ن.ک.: جلوتر، ص ۲۴۶، آن‌جا اشعار را ترجمه کرده‌ایم).

جالب آن‌که شعرگوییِ شهریاران ایرانی در این قرن به یعقوب منحصر نیست. ابن اثیر (۴۵۶/۷) در حوادث سال ۲۷۹ ق. نصر بن احمد سامانی را نیز شاعر ساخته و دو بیت به او نسبت داده است که هیچ ربطی با سیاست ندارد.

بدین سان، ایرانیان سدهٔ سوم ق.، با شگفتی می‌دیدند که زبان عربی در سراسر کشورشان تک‌تازی می‌کند و عربان در هر نقطه به زبان خود سخن می‌گویند و با بزرگ‌منشی شعر می‌سرایند و رساله می‌پردازند. اما سدهٔ چهارم از این نیز شگفت‌تر بود: اگر در آغاز بیش‌تر عربانْ بودند که زبان خویش را همه‌جا می‌پراکندند، این‌بار انبوه عظیمی از ایرانیان بودند که از عربان تقلید می‌کردند و سپس بر ایشان پیشی گرفتند، مکتب‌های بدیع ادبی پدید آوردند، فارسی را فرو کوفتند تا جا را برای عربی فراخ‌تر کنند.

عصر یتیمه

نخستین دولت مستقل ایرانی را در سدهٔ سوم ق، دولت ایرانی دیگری سرنگون کرد: یعقوب که در نیمهٔ آن قرن سربرکشید و دم از استقلال زد و علاوه بر سیستان، سرزمین‌های گسترده‌ای را به چنگ آورد، در سال ۲۶۲ ق. از سپاه خلیفه شکست خورد و سه‌سال بعد در جندیشابور درگذشت. سپس برادرش عمرو، در ۲۸۷ ق. از اسماعیل سامانی در بلخ شکست خورد؛ سامانیان بر سراسر خراسان چیره شدند و صفاریان به فارس و سرانجام به منطقهٔ خود، سیستان، قناعت کردند. در دربار این دو سلسله، زبان عربی رواج می‌یافت و قدرتمند می‌شد. فرمانروایان سامانی امیران نیم‌مستقلی بودند که از مرکز خلافت اطاعت می‌کردند. در نیمهٔ قرن ۴ ق.، بود که به اوج قدرت رسیدند و کوشیدند درباری باشکوه و اداره‌ای منظم چون دربار خلیفه برقرار کنند. در بخارا، ۹ دیوان به تقلید بغداد فراهم آوردند (باسورث، *غزنویان*، ۲۷ و منابع او) و آغوش به روی ادیبان و شاعران گشودند. زبان دیوان‌ها بی‌گمان عربی بوده و همهٔ مکاتبات، حتی با امیران و سپهسالاران، به همین زبان انجام می‌شد (قس: تویسرکانی، ۱۳۹ به بعد).

برای این‌که فضای ادبی عربی را در پهنهٔ ایران‌زمین احساس کنیم، بهترین راه آن است که به درون آثاری که از آن روزگار به‌جای مانده پا نهیم و خود را در آن‌ها غوطه‌ور سازیم. این

کار را ثعالبی با بخشی که به دانشمندان و شعرای نسل پیش از خود اختصاص داده (**یتیمه**، ۶۱/۴ به‌بعد) آسان ساخته است (ارجاعات بدون نام کتاب، **یتیمه** است). دربار امیران سامانی را انبوهی چهرهٔ تابناک، همه استاد در عربی‌نویسی، پر کرده است. ابواحمد بن ابی‌بکر کاتب بر سر مقام وزارت و دبیری دیوان‌ها با جیهانی و بلعمی به رقابت برمی‌خیزد. وی شیفتهٔ عطوی، شاعر عرب است و همهٔ دیوان او را ازبردارد (ثعالبی، ۶۲/۴ـ۶۳) و خود بسیاری کسان را هجو می‌گوید یا به مناسبت‌های گوناگون شعر می‌سراید. عربی‌دانی و شاعری گاه مقام‌های اداری مهمی به‌دنبال داشت؛ مثلاً بلعمی از ابیوردی خواست او را به چکامه‌ای به سبک شعر کهن عربی مدح کند و چون قصیده سروده شد شاعر را «صاحب برید» (رئیس پستخانه) ابیورد کردند (همو، ۱۲۵/۴).

اسکافی که دبیری چندین دیوان را به عهده داشته و «یگانهٔ زمان» است (۹۰/۴)، عاقبت به نوح سامانی می‌پیوندد و ارج می‌یابد. وی چنان در کار کتابت زبردست است که می‌تواند بالبداهه نامه‌ای را به‌نام امیر برخواند و به او بقبولاند که آن را ــ طبق فرمان امیر ــ پیش از آن نوشته بوده است (۹۲/۴).

در آن روزگار، مردی در بخارا ضیافتی برپا کرد و همهٔ دانشمندان و شاعران آن دیار را بدان فراخواند. مجلس چنان ارجمند شد که مرد به فرزندش توصیه کرد آن حادثه را چون «تاریخ» برگزیند و بعدها برای دیگران روایت کند. فرزند نیز آن را برای ثعالبی نقل کرد (۹۵/۴). این مجلس را، که بارها در پژوهش‌های معاصر بدان استناد شده است، سلطان‌زاده در *مدارس* (۸۰) به فارسی ترجمه کرده است. اینگونه مجالس البته بسیار فراوان بوده و غالباً در سرای امیران و اشراف توانگر، خواه ایرانی و خواه عرب، تشکیل می‌گردید. به دو نمونه اشاره می‌کنیم: ثعالبی (*لطائف*، ۲۳۴ـ۲۳۹) در قرن ۴ ق. به مجلسی اشاره می‌کند که در دربار عضدالدوله در شیراز تشکیل می‌شود و در آن ابودلف اطلاعات جالبی دربارهٔ فرآورده‌های شهرهای گوناگون به‌دست می‌دهد. باز ثعالبی (*خاص الخاص*، ۲۵۸ـ۲۶۰) مجلسی در زمان خود را وصف می‌کند که حاضرانی در آن، امثال رایج میان بازرگانان و دهقانان را نقل می‌کرده‌اند.

ابن عمید (د. ۳۶۰ ق.) که «کتابت به وی ختم شده» (مافروخی، ۱۰۷) نیز دیوان رسائل نوح بن نصر را عهده‌دار شد. هم اسکافی به او رشک می‌ورزید و هم محمد بن عباس وزیر. او چنان ارجمند شد که به وزارت رکن‌الدوله رسید و متنبی و صاحب بن عباد و انبوهی بزرگ دیگر (حتی مسکویه) مدحش کرده‌اند (همو، ۱۳۷/۳ـ۱۴۰؛ نیز ن.ک.: *دبا*، ذیل ابن عمید).

معمول چنان بود که رسائل امیران را مردی ادیب بخواند و اصلاح کند، چنان که ابن درید رسائل بارگاه میکائیلیان را اصلاح می‌کرد (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار). در بخارا نیز ابواسحاق فارسی، استاد نحو و لغت، هم بزرگ‌زادگان را درس ادب می‌داد و هم دیوان رسائل را ویرایش می‌کرد. پس از او، این کار به ابوجعفر رامی واگذار شد (همو، ۱۴۰/۴).

اعتبار بخارا موجب می‌شد که بسیاری از بزرگان و نجیب‌زادگان بدان روی آورند تا شاید در «ثغور» اسلام مقامی یابند. وزیر مکتفی، محمد بن عباس، همین که به خاور زمین روی آورد، مورد تقدیر سامانیان قرار گرفت و اشعار زیبایی از او به‌جای مانده است (۱۱۵/۴). اما فرزند خلیفه واثق با استقبال سامانیان مواجه نشد و به همین جهت پس از چندی نزد ترکان رفت (۱۷۹/۴). یکی از نوادگان مأمون، معروف به ابوطالب، چندی نزد بزرگانی چون صاحب و ابوبکر خوارزمی و سیمجور سرگردان بود (۱۴۹/۴). ثعالبی در ۳۸۲ ق. او را در بخارا دیده و می‌گوید که وی سر خلافت داشت اما سال بعد درگذشت (۱۵۹/۴). ابوالطیب که نوادهٔ طاهر است به دربار سامانیان آمده تا شاید منصبی و ولایتی برای خود دست‌وپا کند و چون روی خوشی نمی‌بیند مخفیانه سامانیان را هجو می‌گوید. او نخستین کسی است که در هجو بخارا شعر سرود (۶۶/۴).

فضای شاعرانه در بخارا و دیگر شهرهای خراسان از تحرک و نشاط آکنده است. همه یکدیگر را مدح و هجا و تهنیت و تعزیت می‌گویند. یکی از شاداب‌ترین شاعران لحام است که هم ابوعلی بلعمی را هجو می‌گوید و هم دانشمند بزرگ عتبی را. بلعمی چنان از هجاهای او خشمگین و بیمناک است که از سپهسالار ابوالحسن سیمجور ــ که خود مزهٔ تلخ هجاهای شاعر را چشیده ــ می‌خواهد او را نابود کند. شعرهایی که لحام به مناسبت‌های گوناگون سروده گاه بسیار روشنگر است و ارزش تاریخی می‌یابد (ثعالبی، ۹۵/۴ــ۱۰۸). وی گویا عامل برید ترمذ (۹۷/۴) و برید خوارزم، که سخت به ریشخند گرفته (۱۰۴/۴)، نیز بوده، اما شغل شگفت دیگری نیز داشته که همانا تصدی اخته‌کردن چارپایان بود. وی در یک دوبیتی به این منصب که چندبار متصدی آن بوده اشاره کرده است (۹۷/۴). رقیب او مطرانی در چاج به هیئت بینوایان عجم ظاهر می‌شد. شعرهای مناسبت او نیز بسیار جالب توجه است: هم نوروزیهٔ او (۱۱۰/۴) خواندنی است، هم توصیف قحطی بخارا و هم وصف برفی که بعد از نوروز باریده بود. این اشعار «مناسبت»، که اتفاقاً در **یتیمه** فراوان است، خواننده را با حوادث جاری و حقایق زندگی و روحیهٔ مردمان و گاه وقایع تاریخی آشنا می‌کند. ماجرای از اسب افتادن عبدالملک بن نوح (د. ۳۴۳ ق.) و مرگ او را گروهی شاعر

نزد جانشینش منصور توصیف کرده‌اند (۱۲۱/۴ به‌بعد) و منصور که، لاجرم شعر عربی را نیک درمی‌یافت، سرودهٔ معافی را ترجیح داده است. ابوطیب طاهری تنگی و بدبویی شهر بخارا (۶۷/۴) و قاضی بدخصالش را مسخره می‌کند. دیگری از نابودی بنی‌ساسان و دمیدن دولت خود شاد است (۴/۶۸ـ۶۹). مردی در زمین چوگان، که به بارانی نمناک شده، امیر نصر بن احمد را ستایش می‌کند (۷۱/۴)...

مجامع و مراکز علمی-ادبی البته در سراسر ایران پراکنده بود. نیشاپور اندک‌اندک یکی از بزرگ‌ترین مراکز جهان اسلام شده بود. تنها فهرست نام بزرگان آن موضوع کتاب‌های عظیم شده است. خاندان‌های کوچک‌تر که در گوشه و کنار حکم می‌راندند نیز سخت به عربی گرایش داشتند. امیران میکالی بیش‌تر عربی‌دان بودند و شاعر و یا ممدوح شاعران. ثعالبی (۳۲۶/۴ به‌بعد) در ستایش ایشان سخن بسیار آورده و اشاره کرده است که مُتنبّی مدحشان گفته، ابن دُرَید **جمهره** و نیز **مقصورهٔ** خود را برای ایشان نگاشته و ابوبکر خوارزمی خدمتشان کرده است. به‌راستی هنگامی که عبدالله میکالی از جانب مقتدر امارت خوزستان یافت، ابن درید را برای تربیت فرزندش اسماعیل نزد خود به اهواز (یا به فارس) خواند. حتی بنا به روایتی میکالیان، به پاداش **جمهره**، وی را بر دیوان رسائل فارس گماردند و هیچ نامه‌ای نبود که بدون تصحیح و یا تأیید او صادر شود (*دبا*، ذیل ابن درید). ابومحمد میکالی خود جُنگی از اشعار بزرگان فراهم آورده بوده است زیرا ثعالبی بارها از دست نوشتهٔ او اشعاری نقل کرده است (مثلاً ۱۳۵/۴، ۳۸۲). باخرزی اشاره می‌کند (۷۱۵/۲) که ابوالفضل میکالی نیز کتاب و دیوان شعر عربی دارد، و ثعالبی یک فصل کامل (۳۲۶/۴ـ۳۴۹) به شعر و نثر او اختصاص داده است.

اما قصاید و قطعات ادیبانه و فاخر که ظاهراً از شعر عراق و شام چیزی کم ندارند، عموماً فریبنده‌اند و به اندازهٔ شعر «مناسبات» جذاب نیستند. شاعران (از نوع ابوسعید رستمی، ابوبکر خوارزمی، صاحب و ...) سر آن دارند که در فضایی در آن سوی اجتماع و مردم آن سیر کنند. الگوی آنان قصاید بزرگ و پرطمطراق عرب است. واژگان، لحن گفتار و نیز تصاویر شاعرانه پیوسته درپی تقلید از شعر سنتی عرب است. بیهوده نیست که گردآورندهٔ دیوان ابوبکر خوارزمی هیچ اثری از فتنهٔ بزرگ اصفهان که میان شیعه و سنی افتاده بود، در دیوان شاعر نمی‌یابد (صدقی، مقدمهٔ دیوان، ص ۵۱). در چنین فضایی، خوانندهٔ عرب هیچگاه احساس غربت نمی‌کند. زیرا سنت‌های اصیل عربی یا شیوه‌های نوخاستگان عراق سراسر در سرزمین‌های ایرانی بازتابیده است. گویی در این‌جا کسی به فارسی سخن

نمی‌گوید و اثری از فرهنگ ایرانی به‌جای نمانده است. این حالت در دیوان شاعران قرن‌های ۵ و ۶ و در دو منبع متأخرتر، یعنی دمیه و خریده، بسیار فراگیرتر است. زیرا در یتیمه آن اندک اشاراتی که نشان از محیط و فرهنگ ایران دارد، هنوز به‌مراتب بیش‌تر از آن چیزی است که در آن دو کتاب می‌توان یافت.

نیمهٔ دوم قرن ۴ ق. را باید عصر صاحب بن عباد (د. ۳۸۵ ق.) خواند. شخصیت او، حتی در روزگار درازی پس از مرگش، بر همهٔ ادبیات عرب ایران سایه افکنده است. بخش اعظم روایات شرقی یتیمه در توضیح رابطهٔ بزرگان با صاحب تدوین شده است: سخنان و اشعار خود او، کسانی که در فلان شهر به خدمتش رسیده‌اند، مداحان او، منتقدان او، مرثیه‌گویان او و...

صاحب چنان ارج یافته که ثعالبی دیگر الفاظی که شایستهٔ ستایش او باشد نمی‌یابد و ناچار دربار او را با دربار هارون مقایسه می‌کند، زیرا نامدارترین شاعران و ادیبان بدان رو می‌نهند و او بیست و چندتن از آنان را نام می‌برد. از آن جمله‌اند: ابوبکر خوارزمی، افرادی از خاندان بنی‌منجم، ابوسعید رستمی، ابن بابک و... گروهی دیگر چون شریف رضی، ابواسحاق صابی، ابن حجاج و ابن نباته با وی مکاتبه کرده یا مدحش گفته‌اند (۱۶۹/۳). هرچند که متنبی در ۳۵۴ ق. که به ارّجان و خدمت ابن عمید می‌رفت از مدح صاحب، حتی در مقابل بیست هزار دینار، سرباز زد، اما در آن روز صاحب هنوز سی‌سال هم نداشت.

صاحب در ری و اصفهان و گرگان پادشاهی را می‌ماند که شعر و ادب عربی کوبنده‌ترین سلاح اوست، با جلال تمام بر همگان فخر می‌فروشد، با لبخندی تمسخرآمیز به دیگران می‌نگرد، با نکته‌ها مدح یا هجایشان می‌گوید، قاضی‌ای را تنها به‌سبب بازی با کلمات عزل می‌کند. و همگان در برابر این عظمت سر تسلیم فرود می‌آورند. دیگر کم‌تر شاعری را می‌توان یافت که «صاحبیه»ای ــ که خود شیوه‌ای همه‌گیر شده بود ــ نسراید. نوح سامانی مخفیانه از او می‌خواهد به خدمتش رود، اما او فزونی کتاب‌هایش را که بر ۴۰۰ شتر بار می‌شود بهانه می‌کند (۱۷۳/۳). امیر فخرالدوله که مزهٔ ترشرویی صاحب را چشیده دیگر شوخی با او را روا نمی‌دارد (۱۷۹/۳).

صاحب، علاوه بر انبوهی شعر، با همان نثر پیچاپیچ و پرپیرایهٔ خود که دیگر گریبان همهٔ ادیبان را گرفته بود چندین اثر گرانبها نیز تألیف کرده که *الکشف عن مساوی‌ء المتنبي* (بغداد، ۱۹۶۵) ازجملهٔ جالب‌ترین آن‌هاست. این اثر، که خود نوعی انتقام‌جویی از شاعر بزرگ است، باز بر تسلط کم‌مانند صاحب در ادبیات عرب دلالت می‌کند. ابوالحسن بن عبدالعزیز

که از نزدیکان صاحب و نیز قاضی گرگان بود (ثعالبی، ۳/۴)، در پاسخ به این کتاب، ***الوساطة بین المتنبي و خصومه*** (بیروت، ۱۳۸۶ ق./ ۱۹۶۶ م.، به کوشش ابوالحسن جرجانی) را نگاشت که همراه کتاب صاحب از منابع مهم ادب عربی به‌شمار می‌آید.

البته صاحب حسودان و دشمنان فراوان نیز دارد که برخی جسارت کرده شعری خجولانه در هجوش سروده‌اند. اما کینهٔ ابوحیان توحیدی نسبت به او و ابن عمید در کتاب پربهای ***مثالب الوزیرین*** در سینهٔ تاریخ ثبت است.

یکی از ادیبانی که با صاحب دوستی داشته و شرح احوال و آثارش چهرهٔ واقعی ادبیات عرب در ایران را به نیکی بازمی‌نماید، ابوالفتح بستی (د. ۴۰۰ ق.) است. حوزهٔ نفوذ وی خارج از قلمرو ادبی صاحب یعنی در شرق ایران تا سیستان بود. او در سیستان خلف بن احمد را، در گرگان آل فریغون را و در سرزمین‌های شرقی آل میکال، سبکتکین و نیز محمود را مدح گفته است.

نثر و شعر بستی در صنعت‌گرایی و آرایه‌پردازی چیزی از آثار صاحب کم ندارد و اساساً همین شیوه، مکتب او به‌شمار رفته است. اما برخی از این آثار، با وجود مشکلاتی چند، در صف مشهورترین فرآورده‌های ادبی قرار دارد. یک قصیدهٔ نونیهٔ او، پس از یکی دو قرن گمنامی، عاقبت مورد توجه قرار گرفت و در آثار گوناگونی، حتی در ***حیاة‌الحیوان دمیری*** و ***طبقات الشافعیه سبکی*** آمد، بارها شرح شد و به فارسی هم ترجمه گردید. تأثیر این شعر حتی در اندلس هم آشکار است (ن.ک.: *دبا*، ذیل ابوالفتح بستی).

ادیب دیگری که در ایران صاحب مکتبی نو در ادبیات عرب شده، بدیع‌الزمان همدانی است. وجود او به‌تنهایی نشان می‌دهد که ادب ایرانی در کار فن و اصطلاح و صنعت و لغت، همین که با اندکی نبوغ درآمیزد، می‌تواند آثار بدیعی نیز پدید آورد. بدیع‌الزمان گویا هیچگاه از ایران خارج نشد. چون زادگاه خود را ترک کرد، به ری و گرگان و نیشاپور رفت و همانجا ***مقامات*** خود را نگاشت. سپس سراسر سیستان و خراسان را تا حدود غزنه درنوردید و در هرات درگذشت. شیوهٔ مقامه‌نویسی که او پی انداخت مکتبی بدیع به‌شمار می‌رود که بعید نیست از سنت‌های ادبی محلی نیز الهام گرفته باشد و این نوع «نمایشنامه‌نویسی»، علی‌رغم سجع و قافیه که بلایی فراگیر شده بود، اصیل‌ترین مکتبی است که پا فراسوی شعر و نثر شکوهمندِ ادب‌زدهٔ ما می‌نهد و با روحیات و خلقیات و زندگی عادی مردم رابطه برقرار می‌کند. این شیوه در نمایشنامهٔ ***ابوالقاسم بغدادی*** (ن.ک.: آذرنوش، «نمایشنامه‌ای در یک پرده»، نشر دانش، سال چهاردهم، ش ۶، مهر و آبان ۱۳۷۳، ص ۲۲ ـ ۳۰) که اندکی پس از

مقامات تألیف شده و ماجرایش سراسر در اصفهان می‌گذرد، جلوه‌ای شگفت می‌یابد. اما **مقامات** بدیع‌الزمان بود که سخت مورد تقلید قرار گرفت (ن.ک.: ذکاوتی قراگزلو، ***بدیع‌الزمان همدانی و مقامات‌نویسی***، تهران، ۱۳۶۴، ص‌ص ۵۴ــ۷۶). بی‌گمان **مقامات** حریری بهترین تقلید آن است.

از این‌گونه شخصیت‌ها، البته در درجات پایین‌تر، بسیار می‌توان معرفی کرد و سرانجام باز در شگفت شد که پهنهٔ ایران به چه بستری تبدیل شده بود که این همه عربی از آن برمی‌خاست؟ آیا در این فضای فراخ که عربی اشغال کرده مکانی هم برای فارسی باقی مانده است؟ آیا توده‌های مردم به عربی سخن می‌گفتند؟ اگر چنین است به کدام عربی؟ آیا می‌توان باور کرد که عربی فصیح که دیگر هیچ قومی در گفتار روزانه به‌کار نمی‌گیرد، زبان مردم ایران شده بود؟ مقدسی (**تقاسیم**، ۴۲) اشاره می‌کند که پاک‌ترین زبان عربی در خراسان بود. حال آن‌که در دیگر جای‌ها عربی عامیانه رواج داشت و «عربی فصیح» به اهل فضل منحصر بود. پیداست که زبان خراسانیان هم چیزی جز یک لهجهٔ غیرفصیح نبود. اما این زبان و لهجه‌های دیگر میان چه کسانی رواج داشته است؟

بازگردیم به ادبیات عرب در اواخر قرن ۴ ق. و آغاز قرن ۵ ق. به‌بعد و باز با تعجب ملاحظه کنیم که، در منابع عربی، جهانی سراسر عربی عرضه شده است که گویی اثری از فارسی در آن نیست: ابن بابک عربی‌سرا (د. ۴۱۰ ق.) در سفرهای دائمی خود هیچ مرزی نمی‌شناسد، از دورترین سرزمین‌های خاوری تا فراسوی عراق را آزادانه درمی‌نوردد و در دستگاه امیران خرد و کلان به شعرسرایی می‌پردازد. ما، این شاعر را که درست معلوم نیست ایرانی‌نژاد بوده یا عرب‌نژاد، در دیوان خطی‌اش همه‌جا پی گرفته‌ایم و ملاحظه کرده‌ایم که در این سرزمین پهناور هیچگاه کسی از عربی‌سرایی او در شگفت نشد و هیچگاه کسی چون یعقوب در قرن ۳ ق. از او نپرسید «به زبانی که اندر نیابم» چرا شعر می‌گویی. فهرست کوتاهی از ممدوحان او را نقل می‌کنیم. فخرالدوله شاهنشاه در ری و اصفهان، شمس‌الدوله در همدان و قرمیسین، بهاءالدوله و شرف‌الدوله در فارس و عراق، شاهنشاه رکن‌الدوله در ری، ابوکالیجار مرزبان بن ویهان در خوزستان، خسروفیروز فلک‌المعالی در گرگان، کیا ابومظفر در نهاوند و حتی سلطان محمود که درحقیقت دشمن امیران پیشین بود. از کارگزاران و وزیران: صاحب بن عباد در ری و گرگان، محمد بن اسماعیل در همدان و ری و بغداد و قزوین، علی بن محمد در ری و نهاوند، احمد بن احمد در گرگان، فلک‌الملک در همدان و نهاوند، خرشید بن یزدانفادار (بدون ذکر محل)، شاهپور بن اردشیر در بغداد،

ابوالعباس احمد در بروجرد، ابومخلد در موصل، ابن فاذشاه در اصفهان، قراوش در کوفه، ابوالحسن در دیلمان، مذهَّب بن بدر در اهواز و ارّجان و... وی انبوهی از این قصاید را به مناسبت جشن‌های مهرگان و نوروز سروده است.

ابن بابک هیچ عرب‌گرا نبود، زیرا در آن زمان‌گویی آن کشاکش نژادی میان ایرانی و عرب سخت فروکش کرده بود یا گاه به‌کلی از میان رفته بود. با این همه، در سراسر دیوان بزرگ او کم‌تر اشارتی به ایران و زبان فارسی می‌توان یافت. کلمات فارسی دیوان او نیز بسیار کم‌تر از آن چیزی است که انتظار می‌رود. (ن.ک.: مقالهٔ ما در *دبا*، ذیل ابن بابک). بی‌اعتنایی به تعصبات نژادی، و نیز شاید تفکیک میان عربی (زبان) و عرب (نژاد)، همچنان موجب عنایت فراوان ایرانیان به ادب عربی است. دیگرنه سنت‌های باستانی از نوع جشن‌های متعدد ایرانی، نه خاطرهٔ تاریخ کهن و نه حتی دین زردشتی هیچکدام مانع گرایش به عربی نیست. مهیار دیلمی (د. ۴۲۸ ق.) که زردشتی بود مثال صادقی بر این گمان است. وی تا سال ۳۹۳ ق. به آیین «مجوسی» بود و در آن سال به دست شریف رضی اسلام آورد. هرچند که یکی از معاصران اسلامش را چندان جدی نمی‌گرفت و به او گفت که با تغییر دین تنها توانسته جای خود را در آتش جهنم اندکی تغییر دهد زیرا در روزگار مسلمانی هم برخی از صحابه را هجو گفته است (ابن خلکان، ۳/۱۸۰). با این همه، او در شعر مقامی بس ارجمند یافته بود. خطیب بغدادی (*تاریخ*، ۱۳/۲۷۶) دیده است که او روزهای جمعه در مسجد منصور بغداد حاضر می‌شد تا مردم قطعاتی از دیوان شعرش را بر وی بخوانند و او تأیید یا تصحیح کند.

عصر دمیة‌القصر

برای بخش اعظم قرن ۵ ق. کتاب گرانقدر *دُمْیَة‌القصر* بهترین منبع است. باخرزی چنان که دیدیم (بخش کتابشناسی) شاعران عربی‌سرای ایران را در عصر خود معرفی کرده و بدین‌سان کار ثعالبی را کمال بخشیده است. حال و هوای کلی کتاب همان است که در یتیمه دیدیم. نویسنده با اصرار فراوان از فارسی گریزان است. با آنکه خود به فارسی شعر سروده و حتی گویا دیوانی نیز داشته (ن.ک.: مقالهٔ ما در *دبا*، ذیل باخرزی)، تنها دو سه بیت شعر فارسی در کتابش نقل کرده است؛ حال آنکه در کتاب او تقریباً همهٔ شاعرانْ ایرانی‌نژادند و بیش‌تر «ذواللسانین» بوده‌اند. چند نکتهٔ جالب توجه از دمیه می‌توان استخراج کرد: بخش اعظم این کتاب به مدایحی که برای نظام‌الملک سروده شده اختصاص دارد (چون یتیمه

برای صاحب). تقریباً همهٔ راویان باخرزی نسب از یکی از شهرهای ایران گرفته‌اند: جرجانی، تَوَّزی، زوزنی، قهستانی، شیرازی. گروهی از شاعران نام‌های خالص ایرانی دارند: مهیار بن مرزویه (**دمیه**، ۲۸۳/۱)، دسیم بن شاذکویه (۴۱۵/۱)، مهرخواست دیلمی (۴۴۴/۱)، الکیا الاصفهدوست (۴۴۱/۱) و... علاوه بر مهیار، برخی از دیگر زردشتیان نیز به شعر عربی معروف‌اند، مانند ابوعلی ابزون مجوسی که اصلاً اهل عمان بود و دارالکتب نیشابور دیوان شعرش را داشت (۱۲۰/۱).

برخی از راویان باخرزی نیز ایرانی خالص و شاید زردشتی بوده‌اند. مثلاً می‌دانیم که ابوالقاسم الوزیر المغربی (د. ۴۱۸ ق.) که در مصر به وزارت رسید، به قول یاقوت (**ادباء**، ۸۲/۱۰) خود را از زادگان بهرام گور می‌پنداشت. اشعار عربی او را مردی به‌نام وشتاسف بن اسفندیار رازی، در ری، برای باخرزی نقل می‌کرده است (**دمیه**، ۱۱۷/۱).

برخلاف نظر التونجی (۱۶۲۵/۳)، کلمات فارسی در **دمیه** فراوان نیست و این امر بی‌گمان عمدی بوده است. مجموعهٔ کلمات فارسی آن ۸۲ کلمه است (التونجی، همانجا) که تقریباً هیچکدام در عربی نو نیستند.

باری، برای پرکردن فاصلهٔ صدساله‌ای که میان **دمیهٔ** باخرزی و **خریدهٔ** عماد وجود دارد، می‌توان به انبوهی شعر که در این دوره سروده شده مراجعه کرد. دیوان شاعران این عصر، درست مانند منابع عربی پیش‌گفته، فضایی سراسر عربی تصویر می‌کنند. مثلاً طغرایی (د. ۵۱۴ ق.) هیچگاه لب به فارسی نمی‌گشاید. ابن هبّاریه عرب‌نژاد (د. ۵۰۹ ق.) را که از بغداد به ایران آمده در سفرهایش دنبال کرده‌ایم و یک لحظه احساس نکردیم که از محیط عربی بغداد به سرزمینی غیرعربی گام نهاده‌ایم. وی پس از چندی اقامت در اصفهان، به کرمان گریخت. در آن‌جا نیز امیران را با قصاید بلند مدح گفت و صله ستاند (ن.ک.: **دبا**، ذیل «ابن هباریه»). نویسندگان عربی هم که به شرح حال او پرداخته‌اند به حال و هوای فرهنگی که او در آن می‌زیست کوچک‌ترین توجهی نکرده‌اند و چیزی جز ادب عربی نجسته‌اند (به‌ویژه طاهر، ص‌ص ۱۵۳ ــ ۱۷۴).

عصر خریدة‌القصر

ادب عربی ایران را در سراسر قرن ۶ ق. ***خریدة‌القصر*** پوشش می‌دهد. حوزهٔ جغرافیایی و تعداد شاعران در این کتاب ــ چنان که در کتابشناسی بیان کردیم ــ بسی گسترده‌تر است. عماد، مانند گذشتگان خود، در برابر انبوه شاعران فارسی‌زبان یا دوزبانه به‌سختی پایداری

می‌کند و آشکارا می‌گوید: «بنای من نیست که چیزی به فارسی بیاورم» (۱۱۱/۲).

در قصاید و مقطعات بزرگ این کتاب ــ جز در موارد استثنایی ــ هیچ امیدی به کار ابتکاری و بدیع نباید داشت. حتی نباید در انتظار آن بود که از درون آن‌ها اطلاعات جالب توجهی دربارهٔ جامعه و زندگی واقعی مردم فراهم آید. شاعران، بیش‌تر از سر تقلید، همان معانی و صور خیال کهن را با اندکی جابه‌جایی تکرار کرده‌اند و از بیم آن‌که مبادا چون نَظّام بلخی (و نیز خود باخرزی) «اسیر عجمه شوند»، در دام تکلف و تقلید می‌افتادند. کم‌تر شاعری می‌توان یافت که مانند ابوبکر ثقفی اصفهانی به احتکار فراگیر در شهر یزد و قحطی شدیدی که بر اثر آن پدید آمده بود اشاره کند (۱۶۴/۱).

این کتاب عظیم بیش از ۲۰۰ شرح حال از شاعران عربی‌سرای ایرانی دربردارد که دیوان کامل برخی از آن‌ها نیز ذکر شده است. اما عماد زمانی به تألیف کتاب دست زد که زبان و ادب فارسی برنا و پویا شده بود. از این رو، اهمیت کتاب بیش‌تر در آن است که تقابل دو گرایش عربی و فارسی را در درون ایران نشان می‌دهد: عماد سرسختانه از فارسی گریزان است و این گریز خود مَنِشی است که بر شخصیت گروهی از ایرانیان سایه افکنده است. از سوی دیگر خریده، با همهٔ پرهیزی که نسبت به زبان و ادب فارسی نشان داده، عاقبت نتوانسته است از تأثیر آن درامان بماند. ما این نکات را در بخش‌هایی که به زبان فارسی اختصاص داده‌ایم بررسی می‌کنیم.

در سده‌های ۳ تا ۶ ق.، یافتن فرآورده‌های عربی در ایران کاری بس آسان است. همهٔ گزارش‌های علمی، فلسفی، دینی، فنی، اداری و غیر آن آکنده از عربی است. فرآورده‌های عربی ایران در این دوران از شمار بیرون است. انبوهی شگفت‌آور به‌جای‌مانده و غالباً در دسترس است، اما انبوهی عظیم نیز از دست رفته و تنها نشانی از آن‌ها در گوشه و کنار منابع یافت می‌شود و به همین جهت، بررسی و شمارش نشده است. فقط متفکر بزرگی چون ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.) ۲۴ کتاب گرانمایه تألیف کرده که از آن‌ها جز چندتایی باقی نمانده است.[1] ما، در صفحات آینده، چند شخصیت از جمله عامری و ثعالبی را بررسی خواهیم کرد. اما اینک، برای آن‌که گستردگی عربی در ایران را نشان دهیم، برخی از آثار ثعالبی را که حدود ۳۰ کتاب است، برمی‌شماریم و نشان می‌دهیم که

---

۱. ***السعادة والإسعاد*** یکی از این کتاب‌هاست که آکنده از اندیشه‌های ایرانی است.

در کجا به چه کسانی هدیه شده‌اند:

أحسنُ ما سمعتُ را در بست یا نیشاپور به ابوالفتح بستی (د. ۴۱۰ ق.) هدیه کرده؛ ۶ـ۵ کتاب (ازجمله *فضل من اسمه الفضل، فقه اللغة، ثمار القلوب*) را به امیر ابوالفضل میکالی (د. ۴۳۶ ق.) در نیشاپور، کتاب‌های *المبهج* و *التمثیل والمحاضرة* را به قابوس بن وشمگیر (حک. ۳۶۷ـ۴۰۲ ق.) در گرگان، *اجناس التجنیس* و *الاقتباس من القرآن* را در نیشاپور به نصر (د. ۴۱۲ ق.)، برادر سلطان محمود، *ادب الملوک الخوارزمیة* و *اللطائف والظرائف* و *نثر النظم* را در گرگانج (جرجانیه) به خوارزمشاه مأمون بن مأمون (حک. ۳۹۹-۴۱۸ ق.)، *تحفةالوزراء* را در گرگانج به امیر عبدالله حمدونی، روایتی از *سحرالبلاغة* و نیز *لطائف الظرفاء* را به ابوسهل حمدونی که در زمان محمود، عمیدِ (حاکم غیرلشکری) خراسان بود هدیه کرد (نک: ژیلیو، 490ـ494).

آنچه در این فهرست مهم است، تنها آثار عربی ثعالبی نیست، بلکه مهم‌تر کسانی هستند که وی آثار دشوار خود را تقدیمشان می‌کند: از گرگانج تا گرگان، همهٔ فرمانروایان گویی در عربی استادند و کتاب‌های ثعالبی را می‌فهمند، حتی نصر برادر سلطان محمود که زبان مادریش ترکی بود!

اگر کسی بخواهد فهرست کتاب‌های عربی ایران، یا کتاب‌هایی را که ایرانیان به عربی نوشته‌اند، گرد آورد بی‌گمان فهرستی عظیم خواهد شد، اما براساس پژوهش ما چیزی نمی‌افزاید.

(گزارش‌های سودمندی دربارهٔ عربی‌نویسان ایران در آثار زیر می‌توان یافت: براون، ۵۰۰/۱ به‌بعد؛ دانر در *تاریخ کمبریج*، ۴۸۶/۴ به‌بعد؛ *ایرانیکا*؛ باسورث Bosworth,C.E., "The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in the 10th and Early 11th Centuries" در *الابحاث*، سال ۲۶ (۱۹۷۸ـ۱۹۷۹)، بیروت، ص‌ص 59–75؛ تویسرکانی، *زبان تازی*، به‌ویژه ص ۲۱۶ به‌بعد.)

اینک برآنیم که، درعین پرهیز از ذکر تاریخ دولت‌های نیم‌مستقل ایران، دورنمایی ـ هرچند کلی و تقریبی ـ از این دولت‌ها و میزان عربی‌گرایی آنها ترسیم کنیم. نموداری که در پی می‌آید فراز و نشیب عربی را در دوران قدرت چند خاندان از مهم‌ترین خاندان‌های سدهٔ ۳، ۴ و ۵ نشان می‌دهد. بدیهی است که چنین نموداری بسیار کلی است و ناچار از دقتی که آرزوی ماست بهره ندارد.

صفاریان در سیستان، برخاسته از مردم، پرهیز از عربی در آغاز	سامانیان ایرانی‌نژاد، اشراف‌زاده، ماوراءالنهر و خراسان	چغانیان(آل محتاج) احتمالاً از نژاد عرب، فارسی‌گرا
خلف‌بانو ۲۹۴ ق و تفسیر ۱۰۰ جلدی ۲۴۷ دینی دیوانی	۲۹۵ خوارزمی ۲۸۷ نوح، د. ۳۴۳ نصر، د. ۲۷۹ ۲۰۴ علمی دیوانی	۳۴۳ دبیری اسکافی ۳۲۱ دیوانی

آل‌مسافر	ابودلفیان	روادیان
حدود ۳۰۴ – ۴۸۳	اوایل قرن ۳ – ۲۸۴	اوایل قرن ۴ – ۴۶۳
دیلمی، مرکز: طارم، شمیران، سپس آذربایجان	عرب، جبال، مرکز: کرج	آذربایجان، مرکز: تبریز، عرب‌نژاد

آل بویه	بنی‌کاکویه	زیاریان
۳۲۰ – ۴۵۴	۳۹۸ – ۴۴۳	۳۱۹ مرداویج – ۴۸۰ کیکاووس عنصرالمعالی
ایرانی‌نژاد، سه شاخهٔ اصلی: کرمان، فارس، عراق	ایرانی‌نژاد، مستقل در جبال و کردستان	ایرانی‌نژاد، طبرستان و گرگان

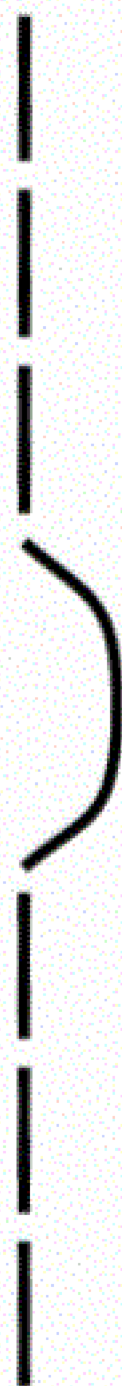
غزنویان	آل‌میکال	مأمونیان گرگانج
۳۸۸-۴۲۱ (محمود)	آغاز قرن ۴	۳۸۵
مسعود	ملح بحتری، ثعالبی، ابن درید ...	مأمون ۳۹۹-۴۱۸ و دوستی با ثعالبی
خسرو ملک ۵۵۵-۵۸۲	۴۲۲ قتل حسنک وزیر	
	ادب، علم	
	دیوان	

غزنویان

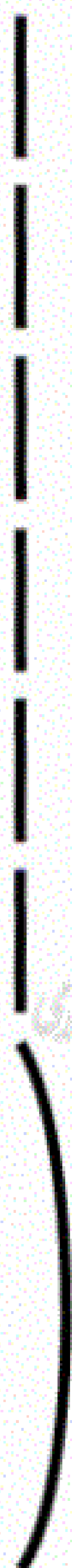
آل‌میکال

ایرانی‌نژاد، شاید از سغد: عرب‌گرا
خدمت در خراسان و خوزستان

مأمونیان گرگانج









آل‌افراسیاب (ایلک خانیه)	جستانیان	ساجیان
ترک‌نژاد: ماوراءالنهر، فرغانه	ایرانی: دیلم و مرکز رودبار و شاهرود	آذربایجان، سغدی، عرب شدند

ایران‌ستیزی ـــ فارسی‌گریزی

پیش از این اشاره شد که طی دو سدهٔ نخست، تقریباً هیچگاه، عرب‌ها نسبت به زبان فارسی کینه و خشم و حتی حساسیتی از خود نشان نداده‌اند. از این گذشته، در همهٔ این دوران که بر ایران و ایرانی چیره بودند با تاریخ و سنت و دین ایرانی هم سر ستیز نداشتند. روایاتی که در زمینهٔ دشمنی ایشان نقل شده بسیار اندک است و تازه همین روایات هم چون در متن تاریخی ـ اجتماعی خود قرار می‌گیرد، بار منفی خود را فرو می‌نهد و به امری شخصی و موضعی بدل می‌گردد. نیز هنگامی که مجموعهٔ این روایت‌ها را برحسب زمان درپی هم می‌چینیم، ملاحظه می‌کنیم که ایرانیان و گاه پیش‌زمینهٔ تاریخی آنان آماج انتقاد عرب‌ها قرار می‌گیرد نه زبان فارسی. اما همینکه اندکی در زمان پیش می‌آییم، با شگفتی می‌بینیم که این ایرانیان‌اند که به زبان و ادب فارسی می‌تازند؛ گویی از آن بیمناک‌اند که این ابزار بیان علمی ـ دینی ـ ادبی (زبان عربی) را که با رنج بسیار به‌دست آورده‌اند و به یاری آن نام و شهرت و گاه نیز مقام‌های ارجمند یافته‌اند، از دست بدهند و توده‌های مردم که تنها فارسی می‌دانند قدبرافرازند و با آنان به رقابت برخیزند.

کهن‌ترین روایت ـ که به گمان ما در صحتش هم تردید است ـ به ابراهیم ادهم، صوفی بزرگ (د. ۱۶۱ ق.)، منسوب است. وی گفته است: «هرکه زبان را از غیبت مسلمانان نگاه نمی‌دارد، با ما صحبت ندارد؛ و هر که به لغت تازی سخن تواند گفت و به زبان دیگر بی‌ضرورت سخن گوید، از ما دور باد.» (واعظ بلخی، *فضایل*، ۹۵).

پیداست که منظور از «زبان دیگر»، آن هم در بلخ که «ابراهیم از مفاخر آن شهر مبارک است» (همان، ۹۳)، البته چیزی جز فارسی و لهجه‌های آن نمی‌تواند بود. اما پیدا نیست که ابراهیم ادهم این سخن را به چه مناسبت گفته و دلیل این اظهارنظر شگفت و ظاهراً بی‌جا چیست.

اگر ادهم ایرانی بود، درعوض اصمعی (د. ۲۱۶ ق.) عرب پاک‌نژادی بود که گویا به‌سبب فراوانی فارسی‌زبانان در شهرهای عراق ناخشنود شده بود و گویند کسانی را که به فارسی سخن می‌گفتند تحقیر می‌کرد (طه ندا، ۵۵ از قول مبرد در *کامل*). تقریباً در همین زمان عرب پرآوازهٔ دیگری که همان ابوتمام شاعر (د. ۲۳۰ ق.) است به ایران آمد تا به امیران عرب، به‌ویژه طاهریان، بپیوندد. وی در همهٔ اشعاری که در ایران سروده کاری با ایران و مردمان و زبان آن ندارد و پنداری که اصولاً در سرزمین بیگانه‌ای به‌سر نمی‌برد. تنها یک‌بار در چند

بیت به ایرانیان تاخت و آنان را خوار شمرد، اما به زبان فارسی کاری نداشت. از روایت‌های مربوط به این قصیده و یا از ابیات آن نمی‌توان چیزی دربارهٔ انگیزهٔ او دانست. قصیده در مدح امیر عربی به‌نام حفص است. آیا خواسته است، با فروکوفتن ایرانیان، ممدوح خود را برکشد؟ قصیده (دیوان، چاپ عزام، قاهره، ۱۹۵۱، ۲/۱۱۸ـ۱۲۵) ۴۱ بیت دارد که ابیات ۱۷ تا ۲۲ در نقد ایرانیان است. جالب توجه آن‌که شارح دیوان (خطیب تبریزی) دربارهٔ مضمون این ابیات هیچ نمی‌گوید. ابوتمام در این شعرها درواقع خراسان را هجو می‌کند و آن را به «پوست فاسد گندزده‌ای تشبیه می‌کند که بیماری‌ها از آن برمی‌خیزد. «اوباش» این سرزمین خیره در عرب‌های پاک‌نژاد می‌نگرند تا این آزادگان و آن بندگان را یک‌سان سازند. آری چندزمانی که البته زمان ناخوشایندی بود، بزرگی و عزت از زیستگاه اصلی خود جدا شد و میان این قوم فرومایه افتاد... ایشان تشنهٔ خون اسلام بودند، آن هم نه از سر نادانی و خطا، بلکه به عمد. سرانجام زهری را که ایشان می‌پاشیدند شمشیر تو برطرف کرد».[1] پیداست که شعر ابوتمام هجایی گنگ و عام است و گویی از سر انتقام‌جویی و خشم نسبت به خراسانیانی که در همان روزها وی را آزرده بودند سروده شده است. به گمان ما بعید است که وی طاهریان را ـ که چندان به وی ارج ننهاده بودند ـ مورد حمله قرار داده باشد. زیرا طاهریان در قالب فرمانروایان عرب جلوه می‌کردند و چنان‌که دیدیم دربارشان انجمن شاعران و ادیبان شده بود و خود نیز گرایشی به فارسی نداشتند و حتی گفته‌اند که کتاب فارسی *وامق و عذرا* را به آب انداختند و بفرمودند تا آثار مجوسی را هرجا یابند نابود کنند (ن.ک.: پیشتر، ص ۸۸).

از همین دوران، یعنی میانه‌های سدهٔ ۲ و ۳ ق.، قصیده‌ای بسیار جالب توجه و پرمعنی به‌جای مانده که شاعری عرب، اما زادهٔ دینور، به نام ابوالاسد سروده است (ن.ک.: کاشیان، *دبا*، ذیل این نام). صحنهٔ داستان، شهر بغداد است و خود نشان می‌دهد که تا چه مقدار کارها به دست ایرانیان بوده است: بنا به روایت ابوالفرج (*اغانی*، ۱۴/۱۳۵) ابوالاسد از علی بن یحیی منجم، اخترشناس و دبیر بزرگ دربار (ایرانی) می‌خواهد تقاضای او را به یکی از

---

۱. چهار بیت اصلی را نقل می‌کنیم:

۱۷. و انتَ إذا مجَّتْ خراسانُ داءَها — و قد نَغَلَتْ أطرافُها نَغَلَ الجِلْدِ
۱۸. و أوباشها خُزْرٌ إلی العربِ الأولی — لکیما یکونَ الحرُّ من خَولِ العبدِ
۱۹. لیالی باتَ العزُّ فی غیر بیتهِ — و عُظِّمَ وَغْدُ القومِ فیالزمن الوغدِ
۲۱. و راموا دم الإسلام لا من جهالةٍ — و لا خطإٍ بل حاولوه علی عَمْدِ

وزیران (ایرانی) برساند. علی کوتاهی کرد؛ آنگاه امیری عرب فرصت را غنیمت شمرد و خود کار شاعر را به سامان رساند. ابوالاسد در هجای آن وزیر (با تعریض به علی منجم) و مدح این امیر عرب قصیده‌ای سرود که ما ترجمه گونه‌ای از آن را عرضه می‌کنیم:

۱. کار خدا را ببین که من شما را، پیش از آن که به مال و منال برسید و هنوز تنبان می‌پوشیدید، می‌شناختم (تُبّان، ج: تبابین، تنبان کوتاهی بوده که بیش‌تر جاشویان و ملاحان می‌پوشیدند).

۲. اما هنوز یک‌سال نگذشته بود که دیدم در جامه‌های ابریشمین و لباس‌های کهستانی و لینی (؟) می‌خرامید (لین به معنای آسایش و گشادگی در این‌جا معنای مناسبی ندارد. شاید لین اسم جایی باشد).

۳. پیش از این، زنان شما در سینه‌کش آفتاب و زیر فشار چرخ‌های دولاب، ناله‌کنان، صدای فاخته درمی‌آوردند،

۴. اما اینک چنان شده است که هم‌اینان، در جامه‌های خوش‌نگار عراقی، در زیباترین پارچه‌های پرنیانی، آن هم پرنیان سیاه‌رنگ یا طارونی (نوعی ابریشم) خرامان‌خرامان می‌روند.

۵. و دیگر به یاد ندارند که [ناچار بودند] برای چیدن شاخسار درختچه‌ها به رستنگاه آن‌ها بروند و شاخه‌های سِرند (= گیاه طفیلی) را در توبره‌های خود حمل کنند.

۶. همین که توانگر شدند، به دروغ گفتند که «ماییم آن چهره‌های [تابناک]، آن دهقان‌زادگان! (جالب توجه آن که در این بیت، به‌جای چهره، معرب آن شَهْرَج، ج: شَهاریج به‌کار رفته است).

۷. مادر ساسان... شیرین (ناسزاهای غیرقابل ترجمه).

۸. اگر خوارترین و بی‌مقدارترین ایشان را [از نیاکانش] پرسش کنی، از سر فخرفروشی بی‌درنگ گوید: من پسر بهرام چوبین‌ام!

۹. و سپس افزاید که: «خسرو فلان جای را به اقطاع به من داد و فلان چیز را به میراث برایم نهاد، حال کیست که بتواند با من فخرفروشی و ستیز کند؟»

۱۰. آیا کسی نیست که به دوزخ رفته خسرو را از ادعاهای این نَبَطیان و شیطان‌زادگان آگاه کند؟

۱۱. و به او بگوید که اینان می‌پندارند که تو ایشان را به‌وجود آورده‌ای! این به آن می‌ماند که سوسماری ادعا کند که از تخم‌ماهی پدید آمده است!

۱۲. (حذف)

۱۳. مگر نمی‌بینی که اینک جل و پالان از ماده‌خران خود برگرفته‌اند و اسب بارکش برگزیده‌اند،

۱۴. جوی‌های آبیاریِ کشت و زرع (یا: بازار خرید و فروش سبزیجات) را فرو نهاده بـه خـانهٔ شهریاران و پادشاهان اندر شده‌اند.

۱۵. به‌سبب دشمنی‌ای که بر سر دین با پیامبر خدا دارند، چنان کینهٔ عربان را به دل گرفته‌اند که خون در رگ‌هایشان به جوش آمده است.

۱۶. به ایشان که خود اهل یاوه‌گویی هستند بگو: ای بدترین خلق خدا و ای گنده‌دهنان!

۱۷. انسان راستین کسی جز نزار در تخمهٔ نخستینش نیست؛ بنی‌هاشم نیز چراغان [تابنده] و سرافرازان آن تبارند؛

۱۸. قبیله‌های راستین، زادگان قحطان‌اند و ایشان آن نبطیان گنگ‌زبانِ نفرین‌شده را به ریشخند می‌گیرند.

۱۹. در میان همهٔ موجودات، آفریده‌ای نیست که تبارش هم‌طراز تبار خسرو باشد مگر [ممدوح من] حمدون.

۲۰. سروری است که نشان «شاهنشاهیه» بر او آشکار است؛ آثاری در اوست که نشان می‌دهد نیایش فرخنده و خسروانی است.

۲۱. اگر باور نداری، به تصویر او بر [دیوارهٔ] ایوان کسری بنگر؛ در آن‌جا تباری آشکار و محفوظ [از گزند نابودی] خواهی دید.

صُنْعٌ مِنَ اللّهِ! أنّی کنتُ أعْرِفُکم ... قبلَ الیَسَارِ و أنتم فی التَّبَابِینِ
فما مضتْ سَنَةٌ حتّی رأیتکُمْ ... تَمْشُون فی القَزِّ والقُوهِیِّ واللِّینِ
و فی المَشَارِیقِ ما زالتْ نساءکُم ... یَصِحْنَ تحت الدّوالِي بالوَرَاشِینِ
فصِرْنَ یَرْفُلْنَ فی وَشْيِ العِرَاقِ و فی ... طَرائِفِ الخزِّ من دُکْنٍ و طارونی
أُنسِینَ قَطْعَ الحُلاَوَی من مَعَادِنِها ... وَ حَمْلَهُنَّ کَشُوثًا فی الشَّقابین
حتی إذا أیسروا قالوا ـ و قد کذبوا ـ: ... نحن الشَّهارِیجُ أولادُ الدّهاقِین
فی آسْتِ آمِّ ساسانَ أیْرِی إنْ أقرَّبکم ... و أیْرُ بَغْلٍ مُشِظٌّ فی آسْتِ شِیرین
لو سِیلَ أوْضَعُهُم قَدْرًا وأنْذَلُهم ... لقال من فَخْرِهِ إنّی ابنُ شُوِینِ
و قال أقطَعَنی کِسْرَی وَوَرَّثَنی ... فَمَنْ یُفَاخِرُنی أمْ مَنْ یُنَاوِینی
من ذا یُخَبِّرُ کِسْرَی و هو فی سَقَرٍ ... دعوی النَّبِیطِ و هم بَیْضُ الشیاطین
و أنّهم زعموا أنْ قد ولدتَهُمْ ... کما ادّعی الضبُّ إنّی نُطْفَةُ النُّونِ
فکان یَنْخَرُ جَوْفَ النار واحدةً ... تَفْرِي و تَصْدَعُ خوفًا قلبَ قارون
أمَا تراهم و قد حَطُّوا بَرادِعَهُمْ ... عن أُتْنِهِمْ و استبدُّوا بالبَرَاذِین
وأفرجوا عن مَشارات البُقول إلی ... دُورِ المُلوک و أبواب السَّلاطِینِ
تَغْلِی علی العُرْب مِن غَیْظٍ مراجِلُهُمْ ... عداوةً لِرسولِ اللّه فی الدِّین

فـــقل لهـم و هُـم أهـلٌ لَـتزْنِيَةٍ	شَـــرَّ الخَـلِيقةِ يـا بُـخْرَ العَـثَانِين
مـا النَّـاسُ إلا نِـزَارٌ فـی أَرومَـتها	و هـاشمٌ سُـرجُها الشُّـمُّ العَـرَانـينِ
و الحَـیُّ مـن سَـلَفَیْ قَـحطَانَ إنَّـهُم	يُـزْرُونَ بـالنَّبَطِ اللُّكْـنِ المَـلَاعِينِ
فـما عـلی ظـهرها خَـلْقٌ له حَسَبٌ	مـما يُـناسب كِسْـرَی غـيرُ حَـمْدون
قَـرْمٌ عـليه شَـهَنْشَاهِيَّةٌ و نَـباً	يُـنبيکَ عـن کسـروی الجَـدٌّ مَـيْمُونِ
و إنْ شَكَكْتَ فـفی الإيـوانِ صُورتُه	فَأنْـظُرْ إلی حَسَبٍ بـادٍ و مـخزون

این قصیده از چندین جهت شایستهٔ عنایت است:

۱. از ۱۰ بیت نخست می‌توان چنین دریافت که تیرهای زهرآگین هجا همهٔ ایرانیان و حتی شهریاران ساسانی را نشانه گرفته است (خسرو در دوزخ، مادر ساسان...، شهزاده شیرین...).

۲. بیت یازده، شاهان ساسانی را از این «نانجیبان» جدا می‌کند.

۳. کلمهٔ نبطی که دو بار تکرار شده البته بر آن قومی که در شمال عربستان می‌زیستند و پایتختشان بطرا (پترا) بود دلالت نمی‌کند، زیرا نویسندگان اسلامی همهٔ ساکنان غیرایرانی بین‌النهرین یعنی آرامیان، سریانیان و... را نبطی خوانده‌اند. با توجه به این نکته، ممکن است چنین استنباط شود که شاعر در حقیقت به مردم تنگدست و کشاورز بین‌النهرین تاخته که هم لهجهٔ ناپسندشان مورد تمسخر عراقیان بود و هم این‌که می‌خواستند با انتساب به ساسانیان برای خود اعتباری فراهم آورند.

۴. اینک بعید نیست آن وزیر بخت‌برگشته، که به سبب بی‌اعتنایی به کار شاعر چنین در گنداب هجا فرو افتاد، اصلاً ایرانی اصیل نبوده باشد.

۵. از بیت ۱۷ به بعد، ایران‌ستیزی قصیده به ایران‌پرستی بدل می‌شود؛ تبار خسروانی از تبار نزار و قحطان هم برتر می‌گردد. به قطع می‌دانیم که شاعر عرب‌نژاد بوده است. پس آیا ممدوحش حمدون بن اسماعیل، یکی از درباریان بزرگ عباسی، ایرانی بوده است؟

در زمان ابوالاسد، شاعر عرب‌نژاد دیگری در هجای ایرانیان قصیده می‌سراید، اما این‌بار صحنهٔ داستان در آن سوی جهان اسلام یعنی بخارا قرار دارد. این شاعر، ابوطیّب طاهری از نوادگان طاهر ذوالیمینین بود که به دلایلی از خانوادهٔ خود جدا افتاده به بخارا پناه برده بود. ثعالبی (یتیمه، ۶۶/۴) خلقیات و حتی آرمان‌های این امیرزادهٔ شاعر را به نیکی باز نموده است: وی، با درآمد املاک و دارایی‌هایی که از پدرانش به ارث برده بود، در آسایش

تمام می‌زیست؛ نیز به‌سبب نژادش به دربار نخستین شهریاران سامانی احمد دوم (امیر شهید، ۲۹۵ـ۳۰۱ ق.) و نصر دوم (امیر سعید، ۳۰۱ـ۳۳۱ ق.) رفت‌وآمد می‌کرد و آنان را مدح می‌گفت. اما او عقده‌ای در دل داشت زیرا شهریاری آن سرزمین‌ها را حق خود می‌دانست و ناچار سامانیان را غاصب می‌پنداشت. به همین جهت، اگر در دربار مدحشان می‌گفت، در خفا هجاهای گزنده و گاه بسیار زشت در حقشان می‌سرود. او نخستین کسی بود که پایتخت سامانی را هجو کرد و در شعری آنقدر با لفظ بخارا بازی کرد تا از آن معنایی ناپسند درآورد و سرانجام شهر را مستراح و امیر آن را مستراح‌نشین ساخت. پس از آن، پنج شش شاعر دیگر نیز به شیوهٔ او بخارا را هجو کردند.

امیران سامانی به یاری جاسوسان خود از همه‌چیز آگاه بودند اما شخصیت او را محترم می‌داشتند و لب فرو می‌بستند. چون کار شاعر به افراط کشید، امیرنصر در عبارتی ظریف و هوشمندانه به او فهماند که از خیانتش آگاه است (این امیران برخلاف فرزندانشان عربی نیک می‌دانستند).

این توضیح را از آن رو به تفصیل آوردیم که خواستیم فضای اجتماعی ـ سیاسی قصیده‌ای را که ابوطیب طاهری در هجو ساسانیان (در حقیقت سامانیان) سروده آشکار کنیم تا مضمون ابیات آن و نیز انگیزه‌ها و عقده‌های امیرزادهٔ سرخورده را بهتر بفهمیم.

متأسفانه ثعالبی دربارهٔ انگیزه‌های این شعر چیزی نمی‌گوید و حتی از ذکر آن تاریخ گونه‌های افسانه‌آمیزی که زمینه‌ساز بسیاری از اشعار عرب است نیز دریغ می‌ورزد.

قصیده در ۱۰ بیت است و ما آنچه را هجای آشکار است ترجمه می‌کنیم:

۱. شاهان ساسانی درگذشتند و نابود شدند و شاهنشاهی آنان همچنان از هم فرومی‌پاشد.

۳. گو هر کس که می‌خواهد، تا ابد بگرید زیرا آن شهریاری‌ای که از دستشان برفت هرگز جایگزین نخواهد شد.

۴. هر کس که بر بستری نرم می‌آرامد، باید بداند که لاجرم زمانه روزی آن بستر نرم را به بستری ناهنجار (= بر سنگریزه) بدل خواهد کرد.

۵. این خوی زمانه است؛ با آنان که درگذشتند چنین کرد، و هرچه فرا رود، روزی فرو افتد.

۶. بگذار در دوزخ بمانند! باده بیاور تا به شادی بنوشیم زیرا سپیدهٔ [امید] در افق باختر سربرکشیده است.

۷. بهاران فراز آمد، روز گسترده شد و شب دامن درکشید.

۹. آن دولتی که در من نفرت برمی‌انگیخت ویران شد و آن اندوه و دردی که از آن پدید می‌آمد زایل گردید.

أودی ملوکُ بنی‌ساسان وانقرضوا	وأصبح الملک ما ینفکُّ ینتقضُ
فلیبکِ من کان منهم باکیاً أبداً	فما لما فاتَهم من ملکهم عوض
من لان مرقده فالدهر مبدلهُ	عنهُ فراشاً له من تحته قضض
هاتیک عادته فیمن تقدمهم	وکل مرتفع یوماً سینخفض
دَعْهُم إلی سقرٍ و أشربْ علی طربٍ	فالفجرُ فی‌الافقِ الغربیّ معترضُ
غدا الربیعُ علینا و النهار به	یمتدُّ مُنْبسطاً و اللیل منقبض
و قوّضت دولة قد کنت أکرهها	وزال ما کان منهُ الهمّ والمرض

خواننده از این ابیات معانی تاریخمند و روشنی به‌دست نمی‌آورد. مثلاً، در بیت نخست، موضوع «پادشاهی‌ای که همچنان در حال فروپاشیدن است» بر ساسانیان منطبق نمی‌تواند شد. و اصولاً شادی و باده‌نوشی بر فروپاشی دولتی که ۳۰۰ سال پیش از آن فرو مرده چه معنی دارد؟ با این همه پیداست که شاعر به شهریاری سامانیان نظر دارد و به ایشان توصیه می‌کند که بیهوده در بازسازی شاهنشاهی کهن کوشش نکنند. در بقیهٔ ابیات هم گویی آرزوهای دیرینهٔ خود را واقعیت می‌پندارد و فال به سرنگونی سامانیان می‌زند.

اندکی پس از این روزگاران بود که متنبی (۳۰۳ـ۳۵۴ ق.) در جهان عرب درخشید و در سال ۳۵۴ ق. به ارّجان نزد ابن عمید و از آن‌جا نزد عضدالدوله در شیراز رفت.

متنبی دوبار به عجمان تاخته است. یک‌بار (دیوان، ۱۷۹/۴) می‌گوید: «کار مردمان به دست پادشاهان است و عربان، تا زمانی که شهریارانشان عجم‌اند، رستگار نخواهند شد، زیرا این عجمان را نه ادبی است، نه فخری؛ نه عهد نگه می‌دارند نه پیمان. به هر سرزمینی که پا نهادم، اقوامی دیدم که برده‌ای (= عجمی) آنان را چون گلهٔ گوسفندان می‌چرانید» (بیت‌های ۱ ـ ۳).

یک بار دیگر نیز گفته است (دیوان، ۲۶۱/۴) «کارهای کسانی که کریمان را می‌زایند لاجرم کریم است و کار کسانی که عجم‌ها را می‌زایند بی‌گمان «اعجم» (دون) است.»

با این همه، نمی‌توان متنبی را با همهٔ غرور و تعصبی که نسبت به عرب داشت، ایران‌ستیز نامید. از دو قصیده‌ای که ابیاتی از آن‌ها را ترجمه کرده‌ایم، یکی در مدح تنوخیان لاذقیه سروده شده و دومی در هجای یکی از ترک‌زادگان طرابلس است. وی دربارهٔ

دیلمیانی که عراق را گرفته بودند، یا ترکان توانمند عراق ظاهراً خاموش است. سپس چون در پایان عمر به ایران آمد توانست در شیراز به دربار عضدالدوله راه یابد و در قصیده‌ای (۴۱۰/۴) او را «فناخسرو شهنشاه» بخواند. این شاعر سرکش بی‌گمان نه ایران را دوست می‌داشت و نه زبان فارسی را، اما در هرحال سخنی از این احساس در دیوانش یافت نمی‌شود.

صاحب بن عباد (د. ۳۸۵ ق.)، که در جوانی آرزو داشت متنبی مدحش گوید، همانقدر که ادب عربی را بالا برد و فراگیر ساخت، فارسی را فروکوفت. هزاران بیت عربی در مدح و گاه هجای او سروده شد؛ خود او نزدیک به ۳۰ کتاب، همه در ادب عربی، تألیف کرد؛ چندین کتاب دربارهٔ او نگاشته شد؛ از اشعار و نکته‌پردازی‌های ادبی او صدها روایت به‌جا مانده است. سایهٔ صاحب چنان سنگین بود که در زیر آن هیچ استعدادی رشد نمی‌توانست کرد. اگر بدیع‌الزمان همدانی از دربار او کرانه نمی‌گرفت، بی‌گمان از درجهٔ مداحی صاحب پا فراتر نمی‌نهاد. صاحب جامعهٔ چندین شهر مرکزی ایران، از ری گرفته تا اصفهان و همدان و حتی چندی گرگان را از عربی آکند و، به یاری سیاستمداری و یا صله‌های گران، همه را سرسپردهٔ خود کرد. غرور کوبندهٔ او شهریاران را در برابرش به خاک می‌افکند: در عزای مادرش بود که بزرگانی چون منوچهر بن قابوس شاه جبل و فولاد بن مانادر، از شهریاران دیلم، در جامه‌های پریشان پیش پای او بر زمین بوسه می‌زدند (یاقوت، ۲۳۹/۶). در همان مجلس بود که پیوسته با فخرالدوله به عربی گفت‌وگو می‌کرد (همو، ۲۳۸/۶).

آن غرور شاهانه و آن بیماری سجع و قافیه که گلوی صاحب را تا دم مرگ رها نکرد، خشم بسیاری از ادیبان و غیرادیبان را برمی‌انگیخت. اما هیچ کس بهتر از ذهن نکته‌سنج و قلم تیز و شکافندهٔ ابوحیان توحیدی روحیات او را حلاجی نکرده است. وی از قول ابن مسیبی (او غالباً حرف‌های خود را به این و آن نسبت می‌دهد) می‌نویسد که صاحب چنان شیفتهٔ سجع است که حتی اگر بداند این سجع بنیاد کشور را متزلزل می‌کند و دشواری‌ها پدید می‌آورد، باک ندارد. ابن عمید روایت می‌کند که صاحب هنگام سفر از ری به اصفهان به ورامین رسید. اما به جای آن‌که شب را همانجا منزل کند، بر لب شورآبی فرود آمد تا بتواند با نام آن سجعی شیرین بسازد (یاقوت، *ادبا*، ۲۲۰/۶). داستان قاضی شهر «قم» و فرمان «قُمْ» (= از جایت برخیز) بسیار مشهور است (نظامی عروضی، ۲۹). اتفاقاً یکی دو نمونهٔ دیگر نیز شبیه به این داستان در روایات یافته‌ایم. یکی آن است که به مردی صفارنام نوشت: «... صفار، فالريُّ لیست له بدار» (صابی، *هفوات*، ۳۰۰). اما داستان فیروزان مجوسی

که در *ادبای* یاقوت (۱۹۹/۶) آمده از چند جهت قابل بهره‌برداری است: صاحب، هنگامی که فیروزان را می‌بیند، در جمله‌ای شش صفت به او می‌دهد که همه قافیهٔ یگانه‌ای دارند و هیچ کدامشان به‌آسانی قابل فهم نیست. فیروزان در پاسخ می‌گوید: «ای صاحب، خدا مرا از آتش دوزخ دور داراد، از آنچه می‌گویی چیزی نمی‌فهمم. اگر دشنام گویی، هرچه خواهی بگو... من نه زنگی‌ام نه بربری؛ تو به زبانی که عادت بر آن جاری است با من سخن بگو. به‌خدا که این نه زبان پدران فارسی توست و نه زبان تودهٔ مردم که هم‌کیش تواند. ما که با مردم درآمیخته‌ایم هرگز این‌گونه سخن از آنان نشنیده‌ایم.» آنگاه به خشم از جای برخاست.

عشق بیمارگونهٔ صاحب به آرایه‌پردازی عربی دیگر جایی برای فارسی نوپا در دلش باقی نمی‌گذاشت. چند روایت در دست داریم که هم بر این بی‌اعتنایی دلالت دارند و هم نشان می‌دهند که او با آیین‌ها و سنت‌های کهن ایرانی سر آشتی نداشت.

در زمان صاحب زردشتیان هنوز در ری و اصفهان فراوان بودند و علاوه بر روستاها در جامعهٔ شهری نیز حضور داشتند و در فعالیت‌های اداری و حتی ادبی شرکت می‌جستند. با این همه، صاحب همین که به اشارت شاعری دانست که مردی مجوسی در دستگاه اداری او مشغول به‌کار است هم او را براند و هم اموالش را مصادره کرد (یاقوت، *ادباء*، ۲۶۲/۶).

در جای دیگر، مردی را که نسبت به عجم تعصبی نشان داده و عرب‌ها را مارخور خوانده بود، به شعری زشت (و غیر قابل ترجمه) هجا گفت و موضوع هجا را ازدواج زردشتیان با محارم خود قرار داد (ثعالبی، *یتیمه*، ۲۴۴/۳).

اوج ستیز او با سنت‌های ایرانی زمانی است که شاگرد جوانش بدیع‌الزمان همدانی (د. ۳۹۸ق.) را به یاری می‌گیرد.

بدیع‌الزمان در همدان زاده شد. در جوانی به دربار صاحب پیوست. از آن‌جا به گرگان رفت. در ۳۸۲ ق.، به نیشابور رسید. در مجالس درس ابوبکر خوارزمی شرکت جست و سرانجام با او به مناظره‌ای برخاست که موجب جنجال بسیار شد. چندی در حمایت آل میکال زیست. سرانجام پس از چندی سرگردانی به خلف بن احمد (نوادهٔ یعقوب) در سیستان پیوست و او را در قصاید و رساله‌هایی مدح گفت. سپس به هرات بازگشت و در ۴۰ سالگی درگذشت. اینک ملاحظه می‌شود که بدیع‌الزمان پا از سرزمین‌های ایران بیرون ننهاده اما خود را عرب و از زادگان تغلب می‌دانست، به همین جهت، می‌پنداشت که با هرچه ایرانی است باید بستیزد. دربارهٔ جشن سده (عربی: سَدَق) چنین می‌گوید: «این است عید [سده]، این است گمراهی بزرگ. ایشان آتشی برمی‌افروزند که وعده‌گاهشان است.

آتش در این جهان جشنشان است و خداوند [در آن جهان] به درون همان آتش بازشان می‌گرداند... جشن آتش‌افروزان، جشن دروغ و تهمت است. شعار آتش، شعار شرک است. خداوند به سده هیچ توان و اعتباری نبخشیده و هیچ نوروز و مهرگانی را شرافت نداده است، بلکه [به عکس] به‌سبب بیزاری‌ای که از دین‌های عجمان و کینه‌ای که بر آتش‌های ایشان داشت، شمشیرهای تازیان را بر سرشان فروبارید؛ نیز چون کارهای ایشان را خوش نمی‌داشت، سرزمین‌ها و شهرها و دارایی‌های ایشان را به شما [تازیان] به میراث داد.» (ثعالبی، یتیمه، ۲۴۹/۴؛ قس: ذکاوتی، ۲۵).

ماجرای شعرسرایی یک ایرانی و جواب تند بدیع‌الزمان را ــ که ما ترجمه خواهیم کرد ــ همه دیده‌اند و نقل کرده‌اند (مثلاً: کردعلی، *کنوز الاجداد*، دمشق، ۱۹۵۰، ۱۷۸؛ بستانی، *ادباءالعرب*، بیروت، ۱۹۳۴، ۴۰۸ــ۴۰۹؛ دهخدا؛ طه ندا، ۲۳۳ و...). اما کم‌تر کسی به زمینه‌سازی‌های آلوسی پیش از نقل روایت (*بلوغ‌الأرب*، ۱/ ۶۰ــ۱۶۲) توجه کرده است. ترجمهٔ چند سطر از آن بی‌گمان مفید است: «هستند کسانی که برخی از انواع عجم را از عربان برتر می‌پندارند. از آن جمله‌اند ابوعبیده... که *مثالب‌العرب* (= ناشایستی‌های عربان) را نگاشته، نیز ابن غَرسیه که رسالهٔ شیوایی در برتری عجم‌ها نسبت به عرب‌ها دارد... موضوع کتاب‌های «ناشایستی‌های عربان» از زیاد بن ابیه سرچشمه می‌گیرد. او چون دید کسی ادعای او مبنی بر فرزندی ابوسفیان را باور ندارد، کتاب ناشایستی‌ها را نگاشت و هرگونه عیب و ننگ و تباهی و دروغ و تهمت به عربان نسبت داد. دومین کتاب از آن هَیثم بن عَدیّ بود که عرب اصیل نبود اما این‌گونه ادعا می‌کرد... کار او را ابوعبیده مَعمَر بن مُثَنّی تجدید کرد زیرا تبارش یهودی بود... سپس غیلان شعوبی پدید آمد که زندیق دوگانه‌پرست بود... او کتابی غیراسلامی برای طاهر بن حسین ساخت و آن را با ذکر ناشایستی‌های بنی‌هاشم آغاز کرد... سپس به تیره‌های قریش و آنگاه دیگر عرب‌ها پرداخت... طاهر نیز سه‌هزار درهم به او جایزه داد. اما آن کتابِ شایست و ناشایستی که هم‌اکنون در دست مردمان است، تألیف نَضْرِ... حمیری و خالد... مخزومی است...: هشام بن عبدالملک به ایشان دستور داد که شایست و ناشایست عرب را برنگارند و به آن دو و نیز همکاران ایشان توصیه کرد که قریش را به‌کلی رها کنند...»

آلوسی متأخر است و به روایاتش اعتماد نمی‌توان کرد؛ مثلاً «مثالب»نویسی زیاد ظاهراً افسانه است؛ جایزهٔ ۳۰ هزار درهمی طاهر به غیلان هم با آنچه ما دربارهٔ طاهریان گفتیم، یک‌پارچه ساختگی است (هرچند برخی به آن اعتماد کرده‌اند؛ مثلاً ممتحن، ۲۶۴ که خود

از امین، **ضحی‌الاسلام**، ۶۴/۱ و صفا، **ادبیات**، ۳۶/۱ گرفته است). با این همه، از مجموعهٔ روایت می‌توان دریافت که «مثالب»نویسی همیشه کار عجمان نبوده و عرب‌ها خود، بیش‌تر به انگیزه‌های سیاسی، دست به چنین تألیفاتی نیز زده‌اند.

آلوسی پس از این مقدمات برای آن که تفاخر عجمان را به نژاد خود نشان دهد، به داستان صاحب و بدیع‌الزمان می‌پردازد: مردی ایرانی در برابر صاحب شعری خواند و در آن به تبار خود بالید و عربان را خوار کرد (مجموعاً ۸ بیت) و در پایان، در بیت‌های ۷ و ۸ به مدح صاحب پرداخت و گفت: اگر ایرانیان افتخاری جز صاحب نداشتند، همان برایشان کافی بود (ن.ک: جلوتر، ص ۲۴۸).

براساس آن شخصیتی که ابوحیان از صاحب ساخته، وی قاعدتاً باید به سبب مدحی که از او شده این شاعر را نیز بزرگ می‌داشت. زیرا می‌دانیم او از خطای مردی یهودی، که قرآن را همردیف نوشته‌های صاحب انگاشته بود، گذشت و او را عزیز داشت (یاقوت، **ادباء**، ۲۱۸/۶). اما این بار از مداح جوانش بدیع‌الزمان همدانی خواست که بدو پاسخ گوید. بدیع‌الزمان گفت (۹ بیت):

۱. با این گستاخی‌ها که در گفتارت نهاده‌ای، می‌بینم که بر لبهٔ پرتگاهی هولناک نشسته‌ای.

۲. تو برای [درک] بزرگی‌های ما به دنبال دلیل می‌گردی؛ چه زمان روز به دلیل محتاج بوده است؟

۳. مگر نه آن که بر شما جزیه نهادیم؟ و جزیه خود زیبندهٔ فرومایگان است.

۴. کدام ایرانی بر فراز منبر سخن رانده؟ کجا می‌توانست اسبان پیشانی سفید را از اسبان سه‌پا سفید تشخیص دهد؟

۵. چه زمان ـ برخلاف آنچه می‌پنداری ـ دست ایرانیان با یال اسب آشنا شده است؟

۶. دهان به یاوه بیاکندی و به قحطان و تبار اصیل عرب فخر فروختی.

۷. به خوراک و پوشاک فخر می‌کنی؛ این که موضوع فخر زنان خلخال بند است

أراکَ علی شفا خَطر مهول ... بما أودعت لفظک من فضولِ

تُرید علی مکارمنا دلیلاً ... متی احتاج النهار إلی دلیل؟

ألسنا الضاربینَ جِزی علیکم ... و إن الجزی أولی بالذَّلیلِ

متی قرع المنابرَ فارسیّ ... متی عَرَف الأَغَرَّ من الحجولِ

متی عَرَفتْ ـ و أنت بها زعیم ـ ... أکفُّ الفُرس أعراف الخیولِ

فخرتَ بِملءِ ماضِغَتَیکَ هُجراً — علی قَحطَانَ والبیت الأصیلِ
و تفخر أنَّ مأکولاً ولبساً — و ذلک فخرُ ربّاتِ الحجولِ
ففاخرهن فی خدٍّ أسیل — و فرع فی مفارقها رسیلِ
وأمجدُ من أبیک إذا تزیّا — عُراةٌ کاللیوثِ علی الخیولِ

(دو بیت آخر در ترجمه حذف شده).

صاحب آن مرد ایران‌دوست را از دربار براند و به مرگ تهدید کرد و سپس این جملهٔ بسیار پرمعنی را ادا کرد: «هرکس عجم را برتری دهد، لاجرم یک رگ محبوسیت هم دارد» (آلوسی، ۱/۱۶۲).

آلوسی خود ضمن این که شعر مرد ایرانی را زائیدهٔ نفاق دانسته، خردمندانه می‌افزاید: «سخن دربارهٔ این مسائل از هر دو طرف خالی از هوای نفس نیست.»

فارسی‌ستیزی سدهٔ ۴ و ۵ ق. به‌ویژه در وجود ایرانی اصیلی که بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فرهنگ اسلامی است، یعنی ابوریحان بیرونی (د. ۴۴۰ ق.)، جلوه‌ای خاص دارد و موجب اندوه فارسی‌دوستان شده است.

وی که از خوارزم برخاسته، خود را اساساً فارسی‌زبان نمی‌داند و تصریح می‌کند که در عربی و فارسی «دخیل» است (صیدنه، ۱۴). او در دفاع از عربی و هجوم به فارسی چنین می‌نویسد: «گروه‌های بسیاری از مردمان طبقهٔ دوم، و به‌ویژه گیل و دیلم،[1] فراهم آمدند تا دولت را جامهٔ عجمی بپوشانند اما بازارشان گرمی نیافت. چرا که پیوسته بانگ اذان، پنج‌بار در هر روز، به گوششان فرو می‌رود و نماز با آیات قرآن به زبان عربی مبین برپا می‌گردد و مردمان صف اندرصف پشت پیشنمازان می‌نشینند، و نیز در مسجدها به خطبه‌ها گوش فرامی‌دهند... همهٔ دانش‌ها از گوشه و کنار جهان به زبان عربی ترجمه شد و [به یمن این زبان] زیبایی یافت و بر دل‌ها گوارا آمد، و از آن‌جا نیکی‌های زبان عربی در رگ‌هایشان نیز جریان یافت؛ البته [این نیز روشن است] که هر امتی زبانی را که با آن مأنوس است و به آن خو گرفته و هنگام گفت‌وگو با یاران و همطرازان به‌کار می‌گیرد شیرین می‌یابد. من این

---

۱. مرحوم زریاب خویی در تعلیقات اشاره می‌کند که مراد از گیل و دیلم باید مرداویج باشد نه دیلمیان و یا شمس‌المعالی قابوس زیاری که بسیار عربی‌گرا بودند.

وضعیت را قیاس به خویشتن می‌گیرم: جان من بر پایهٔ زبانی سرشته شده که اگر دانشی را به آن درآورند، سخت شگفت می‌نماید چندان که گویی [همچنان که در مثل آمده] اشتری است بر ناودان یا زرافه‌ای است بر آبْ‌گذر بیابان. پس از این زبان (= خوارزمی)، با عربی و فارسی آشنا شدم؛ بنابراین من در این دو زبان «دخیل»ام و متکلف. اگر مرا به عربی هجا گویند دوست‌تر دارم تا به فارسی مدح کنند. راستیِ سخن من بر کسی پدیدار می‌شود که در ترجمهٔ فارسی یک کتاب علمی نیک بنگرد؛ وی خواهد دید که چگونه رونق آن دانش از میان رفته، روحش بیفسرده و چهره‌اش سیاه گشته است و دیگر نمی‌توان از آن بهره گرفت. سبب آن است که این زبان تنها شایستهٔ روایت‌های خسروانی و داستان‌های شبانه است...»

بیرونی که سرانجام ناچار می‌شود یکی از دشوارترین کتاب‌های علمی را به زبان فارسی بنگارد، در آثار دیگرش نیز به فارسی و فرهنگ فارسی نیش زده است. در ***الآثار الباقیه*** (ص ۲۸۰) می‌نویسد: «حال که به بحث دربارهٔ ماه‌های فارسی می‌پردازم، می‌کوشم به نقل آن‌ها بسنده کنم و چیزی از خود به آن نمی‌افزایم. زیرا دروغ و «محالات رکیکه» بر اخبار آنان غالب است.» وی چون‌گاه به ردّ روایات ایرانی پرداخته، در همین‌جا می‌افزاید: اگر در تصحیح این سخنان خاموش مانم، ترک نصیحت کرده باشم...». در کتاب ***تحدید*** (ترجمهٔ آرام، ص ۹) نیز خشمگنانه و بی آن‌که علت خاصی وجود داشته باشد به زبان فارسی می‌تازد: وی کسی را که دانش «مسافات» را بیهوده می‌شمارد، با کسی قیاس می‌کند که فارسی را بر عربی برگزیده می‌گوید: «از مرفوع‌کردن فاعل و منصوب‌کردن مفعول و یا از چیزهای دیگر که به ساختارهای عجیب و غریب زبان عربی برمی‌گردد و تو از آن‌ها آگاهی چه سود که من از ریشه به زبان عربی نیاز ندارم.»

ابوریحان در کتاب ***الجماهر*** نیز چندین بار به سرزمین خویش ستم روا داشته است. یک بار می‌گوید (ص ۱۴۵): «در اخبار فارسیان که از افزودگی‌هایی به قصد بزرگ‌ساختن امر خسروان و برترداشتن ملک و مملکتی که داشتند تهی نیست، آمده است که...» آنگاه از داستان‌ها و افسانه‌های نامعقولی که دربارهٔ دارایی‌های ایشان نقل شده سخن می‌گوید و در پایان می‌افزاید (ص ۱۴۶): «اما این خرافات خنده‌آور که شنیدنش گاه باعث سرگرمی‌ست، نزد ایشان بسیار است.» باز اندکی جلوتر، از روایت‌های مربوط به خسروپرویز به‌تنگ آمده می‌گوید: «برشمردن این‌ها خستگی‌آور است.» سپس چون به ماجرای ثروت‌های افسانه‌آمیزی که به دست سعد بن ابی وقاص افتاده بود می‌رسد، می‌گوید: «من می‌پندارم که این روایت‌ها چیزی جز **حماقات العجم** نیست.» (ص ۱۴۷ ــ ۱۴۸).

متأسفانه این‌گونه زخم‌زبان‌ها در آثار ابوریحان اندک نیست و گاه حتی دلیل روشنی هم برای آن نمی‌توان یافت؛ از آن جمله است این روایت: مردی فریبکار سنگی برای وشمگیر برادر مرداویج آورد. «وشمگیر، از سر غرور و فریبی که نسبت به عجمیت داشت،... آن سنگ را پادزهر پنداشت.» (**جماهر**، ۳۲۷). ندانستم این گمان نادرست چه رابطه‌ای با عجمیت وشمگیر دارد. پنداری ابوریحان هیچ فرصتی را برای زدن زخم زبان به عجمان از دست نمی‌دهد.

ابوریحانی، با همهٔ این عجم‌ستیزی، باز فارسی‌دان بزرگی بود؛ همهٔ دانشمندان ***التفهیم*** فارسی او را فصیح و شیوا دانسته‌اند. با این‌همه، هنگامی که متن فارسی را با عربی می‌سنجیم، گاه احساس می‌کنیم که برخی جملات فارسی به سستی گراییده‌اند، گاه رنگ عربی بر آن‌ها آشکار است و یا از بازگوکردن متن عربی ناتوان شده‌اند (مثلاً، در سه جمله در ص ۲۵۷). علاوه براین بیرونی، در برخی اظهارنظرهای لغت‌شناسانهٔ خود دچار لغزش‌هایی شده که به‌راستی موجب شگفتی است. یکی از آن‌ها که نظر استاد همایی را هم جلب کرده (***التفهیم*** فارسی، ۲۵۴، حاشیه) از این قرار است: کلمهٔ ***مهرگان*** را همهٔ مردم، خواه عرب و خواه عجم، به نیکی می‌شناختند. ابوریحان بارها آن را آورده و دیده است که از نظر ساخت صرفی، با ده‌ها نام جشن، یکسان است. با این‌همه می‌بینیم که آن کلمه را به دو جزء **مهر** و **جان** تقسیم کرده اولی را «محبت» و دومی را «جان» پنداشته است. درنتیجه، ترجمه‌ای که از مهرگان داده، همانا «محبةالروح» است؛ (***آثار***، ۲۷۳). ظاهراً نظیر این اشتباه را در **جماهر** (۳۰۴) مرتکب شده: چون نام برخی از انواع مرجان با نام پرندگان (به‌خصوص خروه= خروس) رابطه داشته وی آن را اصل پنداشته و گفته است: مرجان را به آن سبب مرجان خوانده‌اند که با نام پرندگان به فارسی شبیه است. یعنی، به‌گمان او، مرجان، این کلمه بسیار کهن لاتینی، همان **مرغان** است؛ اما چون هیچگاه غ به ج تبدیل نمی‌شود، او باید **مرغان** را نیز **مرگان** پنداشته باشد تا در آن، گ بتواند به ج تبدیل گردد.

باسورث (*Interation*، ص 71) سبب دشمنی بیرونی با فارسی را در آن می‌بیند که خوارزمشاهیان عرب‌نژاد، با زبان فارسی دشمنی می‌ورزیدند. اما به گمان ما نمی‌توان این فرض را به‌آسانی پذیرفت، زیرا بیرونی، نسبت به زبان مادری خود خوارزمی هم نظر خوشی نداشت.

چهار شخصیت فارسی‌گریز

علاوه بر مردان نامداری چون صاحب و بیرونی، لازم دیدیم به ۴ شخصیت دیگر که کم‌تر از دیدگاه زبان فارسی مورد توجه قرار گرفته‌اند، بپردازیم و نظر آنان را نمایندهٔ نظر بیش‌تر دانشمندان ایرانی در قرن‌های ۴ تا ۶ ق. فرض کنیم. این چهار تن عبارت‌اند از: ابوحاتم رازی (د. ۳۲۲ ق.)، ابوالحسن عامری (د. ۳۸۱ ق.)، ثعالبی (د. ۴۳۰ ق.) و زمخشری (د. ۵۳۸ق.). دو نفر اول گرایش فلسفی دارند و دو نفر دوم گرایش ادبی (با جنبهٔ اعتزالی زمخشری کاری نداریم).

۱. *ابوحاتم*

از اندیشمندان بزرگ ری بود و در آن‌جا به مقابله با نظرات تند زکریای رازی برخاست و سرانجام در مجلس مناظره‌ای که در سال ۳۱۶ ق. احتمالاً در حضور مرداویج تشکیل شد با هم به مباحثه پرداختند. موضوع کتاب *أعلام‌النبوه* او همین مناظرات است (به کوشش اعوانی و صاوی، تهران، ۱۳۵۶؛ ترجمهٔ فارسی محب‌الاسلام، تهران، ۱۳۷۷ با نام *مناظرهٔ محمد زکریای رازی با ابوحاتم رازی*). ابوحاتم در این کتاب موضوع عربی‌آموزی ایرانیان را از دیدگاه روان‌شناختی به‌گونه‌ای کاملاً بدیع شرح می‌دهد که در آینده از آن بهره‌برداری خواهیم کرد. اما یک‌بار هم به ضعف یا فقر زبان فارسی اشاره کرده می‌گوید: فلسفه به زبان فارسی کجا یافت می‌شود؟ به‌ویژه آن‌که این زبان لهجه‌های گوناگون دارد و در شهرهای گوناگون پراکنده است (عربی، ۶۳؛ فارسی، ۱۱۸).

ابوحاتم موضوع ضعف فارسی را، یک‌بار در زمینهٔ شعر، در کتاب دیگرش *الزینه* پی می‌گیرد. وی می‌پندارد که آنچه در سرزمین‌های فارس به‌نام شعر رواج یافته، مشتی سخنان بی‌معنیِ بی‌جا و بی‌فایده است. زیرا در میان ایرانیان دیوان شعری موجود نیست و اصولاً کلمهٔ شعر در فارسی معادلی ندارد: هنگامی که اعشی نزد انوشیروان رفت و خواستند به پادشاه بفهمانند که او شاعر است، چون کلمه‌ای نداشتند، گفتند: «سرودگوی به تازی» (۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳). وی، در عوض، در بزرگداشت زبان عربی بسیار می‌کوشد: نخستین عربی‌گوی را حضرت اسماعیل می‌داند (۱۴۱/۱) و سپس در فضیلت عربی می‌افزاید که اعتبار و زیبایی عربی مورد تأیید همگان است؛ همهٔ کتاب‌های بزرگ جهان چون *زبور* و *انجیل* و *تورات* و نیز گفته‌های فرزانگان فارس به عربی ترجمه شده‌اند. اعتبار این زبان به

درجه‌ای است که همهٔ اقوام جهان به آموختن آن همت گماشته‌اند (مشابه این گفتار در *الصاحبی* ابن فارس، بیروت، ۱۹۶۳، ص ۴۱).

وی در تأیید نظر خود به بحثی آواشناسانه دست می‌زند که امروز بسیار ساده‌دلانه می‌نماید، اما، در لابلای همین بحث، اطلاعاتی کاملاً بی‌مانند عرضه می‌کند. گوید: اهمیت عربی در آن است که حروفش کامل است، نه کم دارد نه زیاد. «از باب قیاس، ما فارسی را پایهٔ مثال قرار می‌دهیم زیرا با آن سرشته شده‌ایم و در آن پرورش یافته‌ایم.» سپس می‌افزاید: فارسی، مانند بسیاری از زبان‌های دیگر، بسیاری از حروف را ندارد و هنگامی که می‌خواهند حروف عربی را در زبان یا در واژه‌های معرّب تلفظ کنند، ناچارند از حرفی استفاده کنند که خاستگاهش در دستگاه گویشی با خاستگاه آن در عربی نزدیک باشد؛ مانند «محمد» که «مهمد» و «عالی» که «آلی» تلفظ می‌شود. مثال‌های دیگری که وی آورده‌گاه بسیار غریب است و ما نظیر آن را در هیچ‌یک از وام واژه‌های عربی ندیده‌ایم. از آن قبیل است این تغییرات: غ ← و (غلام = ولام)؛ ق ← ک (قمر = کمر)؛ ط ← ث (طاووس = ثاووس) و نیز ظ، ض ← د؛ ذ ← د؛ ث ← ت. من ندانستم که این تلفظها به کدام لهجهٔ ایرانی تعلق دارند.

ابوحاتم، باز برای اثبات «نقص» زبان فارسی، می‌نویسد: چون حروف این زبان «ناقص» است، ناچار حرف‌هایی برای خود ساخته‌اند که «اصلی» نیستند. از آن جمله است حرفی میان ف و ب (= پ)، یا میان ق و ک (= گ)، و میان ج و ک (= چ). سپس هنگامی که ایرانیان مسلمان شدند و با عربی درآمیختند و به آن خو گرفتند، حروف برایشان عادی شد. اما همین‌که خواستند آن‌ها را بنگارند، بازکار برایشان دشوار شد، زیرا زبان فارسی بر آن حروف بنا نشده است... (۱/۶۱-۶۵).

ابوحاتم که این چنین شعر فارسی را تخطئه می‌کند، با رودکی معاصر بود. اما پنداری شعر فارسی‌سرایان بزرگ هنوز به شهر او، ری، نرسیده است و اگر رسیده او آن‌ها را اصلاً شعر نمی‌داند؛ زبان مادری خود را که «در آن سرشته شده» خوار می‌سازد تا عربی را بزرگ گرداند. پژوهشگر در برابر ابوحاتم و دانشمندان همانند او سرگردان می‌ماند: او چه شخصیت تاریخی‌ای برای خود قائل بود؟ این ستیز بی‌امان با زبان مادری چه انگیزه‌ای داشته است؟ آیا مفاهیمی چون «ایران، فارس، فرهنگ باستانی» در چارچوب ذهن او دخالتی داشته است؟

نکتهٔ قابل توجه ــ چنان‌که اشاره کردیم ــ آن است که ستیز با زبان فارسی از سدهٔ ۳ق.

آغاز می‌شود و در سدهٔ ۴ و ۵ ق. به اوج می‌رسد. این تحول با گسترش زبان فارسی در زمینهٔ نگارش همزمان است و بلکه می‌توان گفت که انگیزهٔ آن ستیز همین گسترش است. گویی دانشمندان که همهٔ دانسته‌های خود را از راه عربی کسب کرده‌اند و آثار خود را به آن نوشته‌اند و همهٔ فضاهای علمی خود را به آن زبان آکنده‌اند، دیگر میل ندارند ابزار بیانی تازه‌ای فرا راهشان قد برکشد و به آن ابزار نخست که شکل نهایی یافته و همه‌گیر شده و ایشان پس از سالیان دراز و تحمل رنج بسیار به نیکی فراگرفته‌اند، زیانی رسد. فارسی به نظر ایشان هنوز به استواری عربی نرسیده و واژگان آن ــ که فقیر است ــ هنوز جا نیفتاده است، اما دو پشتوانهٔ توانا دارد: یکی فرهنگ کهنی که، گاه آشکار و گاه نهان، زبان فارسی را به پیش می‌راند و دیگر توده‌های گستردهٔ مردم‌اند که از عربی هیچ نمی‌فهمند.

تحول زمانی این فارسی‌ستیزی به گمان ما آشکار است: اگر در آغاز قرن ۴ ق. دانشمندان ما لحنی محتشم و ظاهراً علمی به‌کار می‌برند، صدسال بعد، مانند بیرونی به تندخویی و تندگویی می‌پردازند.

۲. *ابوالحسن عامری*

نیشاپور در سدهٔ ۴ ق. یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی جهان بود و ابوالحسن یکی از تابناک‌ترین چهره‌های آن. وی به شهرهای بزرگ و دانش‌خیز ایران سفر کرد، در خدمت ابوالفضل ابن‌العمید درس خواند، ۵ سال در ری ماند و از کتابخانهٔ بزرگ آن بهره برد، چندبار به بخارای سامانیان رفت، یک بار هم به بغداد سفر کرد و مورد بی‌اعتنایی بغدادیان قرار گرفت. وی ۲۴ کتاب به عربی نگاشته که خود در مقدمهٔ *الأمد علی الأبد* به ۱۹ تای آن‌ها اشاره کرده و نیز گفته است که آثاری هم به فارسی داشته اما چیزی از آن‌ها به‌جای نمانده است.

ابوالحسن در کتاب *مناقب الاسلام*، که مورد نظر ما بوده، به آن تفاوتی که میان طبقهٔ دانشمندان و تودهٔ مردم وجود داشته اشاره می‌کند و می‌گوید طبقات «عوام» از حکمت رویرمی‌تابند و از شنیدن آن بیزارند (ص ۱۷۶). ما در آینده نشان خواهیم داد که در کتاب‌های ایرانیان آن دوره‌ها «عوام»، نه بر طبقات پست یا عموم مردم، که بیش‌تر بر طبقهٔ «عربی‌ندان» اطلاق می‌شد.

عقاید ابوالحسن عامری دربارهٔ ایران باستان و اعراب بسیار جالب توجه و پرمعنی است. زیرا می‌بینیم ــ تا آن‌جا که به دوران باستان مربوط است ــ وی خاستگاه اصلی عرب و عجم را در یک ردیف قرار می‌دهد و پس از برشمردن همهٔ سرزمین‌های اسلامی می‌افزاید که

«ایرانشهر و جزیرةالعرب در میان این ممالک‌اند» (ص ۲۷۳)، ساکنان این دو سرزمین از نظر جغرافیایی مزیت ویژه‌ای دارند و از نظر تاریخی نیز بی‌مانند بوده‌اند: در ایرانشهر، خسروان جهانداری کرده‌اند و در جزیره، تُبّع‌ها و خلیفگان.

عامری با این مقایسه‌ها می‌کوشد توان معنوی اسلام، و نه عرب، را نشان دهد. زیرا او، در آغاز، بی‌سر و سامانی عرب‌های دوران جاهلیت را با ستمگری‌های ساسانیان برابر می‌نهد و به این نتیجه می‌رسد که عرب‌ها به یمن اسلام سروری یافتند؛ چندان که می‌توان دین اسلام را «دین عرب» و قلمرو اسلام را «ملک عرب» نامید. اما او، پیش از آنکه به اسلام ایرانیان و رهایی‌شان از ستم ساسانیان برسد، دوران نخستین «خسروان» را بسیار ارج می‌نهد. زیرا ایران در آن زمان سخت آبادان بود و ایرانیان آیین‌های برازنده داشتند. ابوالحسن عامری شاید نخستین کسی باشد که با هوشیاری بسیار شکست ساسانیان را نه‌تنها به شمشیر عرب، که به عوامل درونی دستگاه ساسانی نسبت می‌دهد. وی می‌نویسد: شکوه خسروان ایران را که نخست به دادگری حکم می‌راندند، دو بلا نابود کرد: نخست بلای موبدان بود که مردم را به‌سختی از کسب فرهنگ و حکمت بازمی‌داشتند و علت اصلی هم خود زردشت پیغمبرنما بود که اعتقاد و دانش درستی نداشت... سرانجام هوشمندان عجم هم، با همهٔ تیزهوشی و خردمندی، دچار آن منع گردیدند و «در عزای روح‌الیقین که زائیدهٔ حقایق برهانی بود بنشستند». دوم آنکه مردم را برده کرده، همگان را به زنجیر استثمار کشیده بودند؛ شاهان خود را «خدایگان» خواندند و بقیهٔ مردم را «دهگان» که در حد برده بودند. سرانجام اسلام هم از بردگی نجاتشان داد، هم راه حکمت الهی را به رویشان گشود و هم اجازه داد در دامن دولتی پیروز و فرخنده زندگی کنند.

وی در جای دیگر (ص ۲۹۳) به *اوستا* و *زند* و *پازند* نیز می‌پردازد و معتقد است که این کتاب‌ها البته شامل مصالح معیشتی مردم هستند، اما از پرداختن به جزئیات سرباز زده‌اند و کارشان بر «تقلید محض» استوار است.

پس عامری، دیگر، ایران باستان را باور ندارد و هیچ‌گاه به چیزی که بتوان نوعی ملیت یا هویت ملی خواند اشاره نمی‌کند. زیرا آنچه مایهٔ وحدت به شمار می‌آید و از سند تا شمال افریقا را دربرمی‌گیرد، اسلام است. بی‌گمان، میان کشورهای گوناگونِ این قلمرو گسترده، مرزهای گاه بسیار مبهم سیاسی ــ یا بهتر بگوییم، مرزهای مالیاتی ــ وجود دارد. اما این مرزها در برابر مرد مسلمانی که میل دارد به سفری فرهنگی یا علمی یا دینی دست زند هیچ‌گاه محسوس نیست و پنداری وجود خارجی ندارد. دانشمندی چون عامری می‌تواند

یک روز در مسجد نیشاپور وعظ کند، روز دیگر در مسجد بغداد، سپس در قاهره و حتی اندلس. سبب آن است که در این محدوده همگان مسلمان‌اند، زبان مشترک اسلام را که زبان فصیح عربی است آموخته‌اند و سرزمین‌های خارج از اسلام را که دارالکفر و دارالحرب نام دارند، دشمنان بالقوهٔ حوزهٔ اسلامی / عربی به‌شمار می‌آورند. ابوالحسن فرزند همین سرزمین است و به زبان مشترک همین قلمرو کتاب‌های پرشمار خود را نگاشته است.

حال باید دید که پیش‌زمینه‌های ایرانی در تکوین شخصیت او چه تأثیری داشته است. گفتیم که او ایران باستان، چگونگی طبقات اجتماعی ساسانی و نیز آیین زردشت را در دولت خجستهٔ اسلام بی‌بها می‌داند. اما این سخن بدان معنی نیست که وی عظمت عصر باستانی ایران را نیز انکار می‌کند. در آن زمان، هم دادگستری بوده است، هم خرد و قدرت و هم مردمان خردمند. وی، در کتاب *السعادة* خود، پیوسته فرزانگان کهن ایران (مثلاً: بزرگمهر، انوشیروان، اردشیر، دارا و...) را در صف منابع اصلی دانش خود، یعنی فیلسوفان یونان (ارسطاطالیس، افلاطون، افلوطین و...) می‌نشاند و سخنان حکمت‌آمیز آنان را به‌عنوان شواهد اصلی نقل می‌کند. انتقاد شدید او از دوران ستمگری ساسانیان تنها برای بازنمودن فضایل اسلام است.

وی اگر «ایرانشهر» را در برابر «جزیرةالعرب» می‌نشاند، برای آن است که نشان دهد که عرب و عجم در اصل با هم تفاوت نداشته‌اند: ستمگری‌های ساسانی با جهل و بی‌سروسامانی قبایل جاهلی عرب قابل قیاس است و نژاد پاک آن قبایل با نژاد والای خسروان. زیرا عرب‌های عصر اسلام، که زادگان همان قبایل کهن مانند تمیم و قریش و تغلب و حتی قحطان و عدنان‌اند، لاجرم تباری ارجمند دارند؛ دیرزمانی به این نژادگی بالیدند و به بهانهٔ آن امتیازهای اجتماعی و مالی مطالبه کردند.

اما عامری هم چیزی از این نژادگان تازی کم ندارد: نیاکان او خسروان‌اند و دیرزمانی بر جهان حکم راندند. راست است که تبّع‌های یمنی هم چندی جهانداری کردند، اما روایات مربوط به ایشان بیش‌تر افسانه است. نیاکان عامری البته ستم‌ها کردند اما ارجمند و شکوهمند بودند. اینک عامری که هویت عربی / اسلامی را پذیرفته، دیگر، عقدهٔ مولی‌گری و بردگی را از خود جدا ساخته: والاتباری است که به میل خود به آغوش اسلام آمده است.

حال آیا می‌توانیم بر اساس مفاهیم امروزیمان هویتی برای عامری و نیز ابوحاتم رازی تدارک ببینیم؟

- کشور او آن محدودهٔ جغرافیایی است که خود تعیین کرده (ص ۱۷۱): جایی میان چین و ترکستان و هند و حبشه و سرزمین بربرها و روم. او هنگامی که به بغداد می‌رفت ـ هرچند که مورد تحقیر قرار گرفت ـ البته احساس نمی‌کرد که از سرزمین خویش خارج شده است.
- دین او اسلام است.
- فرهنگ او همان فرهنگ اسلامی است که از همه والاتر است (فصل ۱۰، ص ۱۷۹).
- زبان او عربی است.

شاید بتوان تابلوی زیر را برای چندین شخصیت بزرگ ترسیم کرد:

	پیش‌زمینه	میهن	دین	زبان رسمی	فضای زندگی	محیط زبان شناختی کودکی
ابوحاتم	ساسانی و بازماندهٔ آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ایران با مرکزیت ری	فارسی در لهجهٔ ری
عامری	ساسانی و بازماندهٔ آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ایران با مرکزیت نیشاپور	فارسی در لهجهٔ خراسانی
بیرونی	ساسانی و بازماندهٔ آثار آن	قلمرو اسلام	اسلام	عربی	ماوراءالنهر	خوارزمی (شاخهٔ ایرانی)

۳. ثعالبی

هنگامی که دربارهٔ فارسی و عربی در سده‌های ۴ و ۵ ق. به بحث می‌پردازیم، لازم می‌آید که ثعالبی را از چند جهت بررسی و تحلیل کنیم و بازتاب تحولات آن دو زبان را در آثار او بازشناسیم: فضای زندگی او، روابطش با بزرگان و نوع آثاری که نگاشته، همه، شایستهٔ عنایت است.

ما پیش از این (ص ۱۴۴) دیدیم که او عمدتاً در خراسان و ماوراءالنهر و اندکی هم در گرگان زیسته و آثارش را به امیرانی هدیه کرده که برخی یکپارچه عربی‌گرا بودند (میکالیان و خوارزمشاهیان) و برخی فارسی‌گرا (سامانیان، قابوس، غزنویان)؛ آثار پرشمار او همگی عربی‌اند و او به عمد از فارسی پرهیز کرده است.

پس آنچه اینک در کار ثعالبی برای ما مهم است، آن است که وی، طی سدهٔ ۴ و آغاز سدهٔ ۵ ق.، مانند معاصر دانشمندش ابوریحان بیرونی، معارضه‌ای خشمگنانه نسبت به زبان فارسی نشان داده است. اگر، در سدهٔ سوم و آغاز چهارم، در آثار ابوحاتم و ابوالحسن ستیز با فارسی بیش‌تر به هشدار شباهت دارد، اینک به جنگی آشکار تبدیل شده است. سبب همان است که پیش از این بیان داشتیم: شدت فارسی‌ستیزی با مقدار توانمندی و پویایی آن رابطهٔ مستقیم دارد. در سدهٔ ۴ و ۵ ق.، فارسی سخت توانا شد و برای رقیب خود، عربی، خطری جدی پدید آورد. این نکته را کلود ژیلیو[1]، که کتاب *الاقتباس من القرآنِ* ثعالبی را بررسی کرده، به حدس دریافته است. ما بخشی از نظر هوشمندانهٔ او را به فارسی برمی‌گردانیم و سپس آن را به کمک مدارک خود ــ که او نمی‌شناخته ــ تأیید می‌کنیم. ژیلیو می‌نویسد (ص 494ــ495): «در میان انگیزه‌ها و شرایطی که اندیشهٔ تألیف *الاقتباس* را در ذهن ثعالبی پدید آورد، یک علت وجود دارد که مؤلف اسمی از آن نبرده، اما به‌آسانی می‌توان حدس زد که آن را در خاطر داشته است. آن علت، وضعیت زبان‌شناختی است که ــ اگر نگوییم کاملاً نوظهور است ــ دست‌کم باید گفت که برای زبان عربی بسیار خطرناک گردیده است. این حال نخست در قلمرو سلسلهٔ ایرانی سامانی بروز کرد و سپس، با حضور ترکان و ترکمنان، به‌ویژه در خاور جهان اسلام، شدت یافت. البته ثعالبی تأکید می‌کند که بخارا در عصر سامانیان مرکز ادب و فرهنگ عربی شده است (یتیمه، ۱۰۱/۴). «ولی ما خوب می‌دانیم که امیران این سلسله و بزرگان دربارشان، چون بلعمی یا اعضای خاندان سلحشور سیمجوری، دانشمندان و شاعرانی را که زبان عامهٔ مردم (یعنی فارسی) را به‌عنوان زبان ادب به‌کار می‌بردند تشویق می‌کردند (ارجاع به: بروین Bruijn؛ EI[2]؛ ریپکا، براون). از سوی دیگر... غزنویان، با آنکه ترک‌نژاد بودند، سخت ایرانی‌مآب شده و... نسبت به ادبیات تازهٔ فارسی حساسیت بسیار نشان می‌دادند. خلاصه آنکه موقعیت و کیفیت زبان عربی، به‌سبب رقابت زبان فارسی و لهجه‌های ترکی، اندکی در معرض تهدید قرار گرفته بود. ثعالبی حتماً فارسی می‌دانست اما، در کار تدوین آثار ادبی و غیرادبی، هیچ عنایتی به این زبان نداشت. بنابراین، می‌توان پنداشت که ثعالبی کتاب *الاقتباس* را از آن جهت تألیف کرد که در راه تقویت زبان عربی در میان ادیبان گامی برداشته باشد.»

ثعالبی در *فقه‌اللغة* آشکارا نظر ژیلیو را تأیید می‌کند: «هرکس عرب را دوست دارد، ناچار

---

1. Claude Gilliot

عربی را که برترین کتاب‌ها (= قرآن) بدان نازل شده، دوست می‌دارد؛... و هرکس عربی را دوست می‌دارد، باری به آن می‌پردازد، بر آن پای می‌افشرد و همت بر آن می‌نهد... هرکس که خدایش رهنمون شده باشد... ایمان می‌آورد که عرب بهترین امت‌هاست و زبان عربی بهترین زبان‌ها و کوشش در فهم آن خود نوعی دینداری است. زیرا عربی ابزار دانش‌آموزی و کلید دانش در کار دین و وسیلهٔ بهسازی زندگی این جهانی و آن جهانی است... نیز زبانی است که خداوند برگزیده... چه زحمت‌ها در پای آن کشیده شد...» (ص ۱ ـ ۲). جمله‌ای که ثعالبی اندکی بعد (ص ۴) نقل می‌کند نیز بسیار روشنگر است: «داشت بازار عربیت کساد می‌شد که مردی بزرگ ـ که نسبت به عربیت تعصب می‌ورزد ـ بیامد و آن را زنده کرد» (که البته مرادش ابوالفضل عبیدالله بن احمد میکالی، د. ۴۳۶ ق. است).

آثار ثعالبی آکنده از نشانه‌های عربی دوستی و فارسی‌گریزی است. یکی از بارزترین این نشانه‌ها را نقل می‌کنیم: در *فقه‌اللغة* (ص ۳۵۹) نوعی عمامه را شرح می‌دهد که **مُهَرّی** نام داشت و به رنگ زرد تابنده (رنگ خورشید) بود و «رؤسای عرب» آن را به‌سر می‌گذاشتند. وی به بهانهٔ این کلمه به ازهری (صاحب *التهذیب*) می‌تازد و می‌گوید: «ازهری مدعی است که این‌گونه عمامه را از هرات می‌آوردند و نام آن از کلمهٔ هرات مشتق شده است. من فکر می‌کنم که او، از سر تعصبی که به سرزمین خود داشته، این اشتقاق را اختراع کرده است؛ همچنان‌که حمزهٔ اصفهانی می‌گفت «سام» (= نقره) معرب «سیم» است. این تعریب و امثال آن را از آن جهت جعل می‌کردند که فهرستِ (= سواد) واژه‌های فارسی معرب بلند شود، از سر تعصبی که به فارسیان داشتند.» وی آنگاه دو ریشهٔ عربی خالص برای **مُهَرّی** و سام پیدا می‌کند.

این شیوهٔ کار که از دور شیوه‌ای عالمانه و برداشتی معصومانه می‌نماید، درحقیقت نشانگر حساسیت وسواس‌آمیز ثعالبی نسبت به زبان فارسی است.

۴. زمخشری

از بزرگ‌ترین مردان دانشمند اسلام است. بیش‌تر در خوارزم زیست، چند بار به حجاز رفت، یک بار چندین سال در جوار کعبه زیست و جارالله لقب یافت. سپس به زمخشر بازگشت و همانجا درگذشت (۵۳۸ ق.). زمخشری در همهٔ دانش‌های اسلامی دست داشت. حتی به‌سبب گرایش به مکتب اعتزال از اندیشه‌های کلامی نیز آگاه بود. اما در سه زمینهٔ تفسیر، لغت و نحو استاد مسلم به‌شمار می‌آید. او یک‌بار به زبان فارسی و گویش خوارزمی نیز پرداخته و کتاب *مقدمة‌الادب* او در این باب اثری بی‌مانند است. اما زمخشری این فرهنگ

عربی-فارسی / خوارزمی را به قصد پاسداری از زبان رایج در کشور خویش ننگاشته است، بلکه مرادش آن بوده که از این راه عربی را آموزش و تعمیم دهد. موضع زمخشری نسبت به زبان‌های فارسی و عربی تقریباً هیچ تفاوتی با موضع ثعالبی ندارد. ترجمهٔ بخش‌هایی از مقدمهٔ کتاب این موضوع را روشن می‌سازد:

«سپاس خدایی را که عربی را بر همهٔ زبان‌ها فضیلت بخشید (انتقاد تند امام شوشتری در حاشیه)... نیاز به این زبان در سراسر ملت اسلام و در انواع فنون و آداب و علومش تردیدناپذیر است. اما کسانی که این زبان را نیک آموخته‌اند و در آن تبحر یافته‌اند، تنها در شمار عالمان این امت و طبقهٔ ائمه آن قرار دارند...» (ص ۱) «اما از زمان انقضای دولت عرب، پیوسته بودند امیران بزرگی که نسبت به این عالمان بخشندگی کرده‌اند. در زمان ما، خداوند برای آن‌که ادب عربی را یاری بخشد، رغبت به زبان عرب را در دل امیر اسفهسالار... اُتسوز... افکند... او به من فرمان داد نسخه‌ای از کتاب *مقدمةالادب* را برای کتابخانه آبادش باز نویسم...» (ص ۲).

زمخشری در مقدمهٔ *المفصل*، دوباره به همین نکته می‌پردازد. چون تک‌تک جملات او برای کار ما پرمعناست، بخش‌های مورد نظر را عیناً ترجمه می‌کنیم:

«سپاس خدای را که مرا از جملهٔ دانشمندان عربیت نهاد و تعصب نسبت به عرب و عربیت را در سرشتم افکند و نخواست که از صف پاک‌ترین یاران عرب جدا افتم و در جملهٔ (= لفیف) شعوبیه جای گیرم و منحرف گردم. خداوند مرا از آیین اینان که زخمگاه زبان نفرین‌گویان و آماجگه تیر طعنه‌زنان است در امان داشت... گویا کسانی که عربیت را فرو می‌کِشند و از ارجش می‌کاهند... از سر دشمنی با حق و به‌سبب گمراهی، همچنان در شعوبیت باقی می‌مانند.» (ص ۲) اینان چقدر بی‌انصاف‌اند، زیرا هیچ علمی نیست که به عربیت (= زبان و علم نحو) نیاز نداشته باشد؛ کتاب‌های علمی آکنده‌اند از سخنان سیبویه و اخفش... «در زمینهٔ علم و گفتار و تدریس و مناظره، تنها وسیلهٔ تفاهم همانا زبان عربی است... صکوک (چکها) و سجلات فرمانروایان را به آن زبان می‌نویسند. اینان به هر راهی که بروند، از جامهٔ عربیت بیرون نمی‌آیند.» با این همه، فضل عربی را انکار می‌کنند «و دیگران را از آموختن و آموزاندن آن نهی می‌کنند، پوستش را می‌درند و گوشتش را می‌خورند، [یعنی مصداق] آن مثل معروف‌اند که نمک می‌خورند و نمکدان می‌شکنند.» پس بیایند و این زبان و اِعراب آن را رها کنند و آن‌ها را از تفسیر و اصول فقه بزدایند... اگر اِعراب را از همه چیز بردارند، دیگر علم را هیچ زیبایی باقی نمی‌ماند «و آنگاه خاصه به عامه شبیه می‌شوند» (ص ۳).

زمخشری در این دو قطعه، از همهٔ دلنگرانی‌های خویش پرده برداشته است:

۱. زبان عربی آن رواج سابق را ندارد و به حوزهٔ علما محدود شده است؛
۲. گویی همهٔ کسانی که در ایران و غیر ایران به عربی سخن می‌گویند، از فصاحت و مراعات اِعراب گریزان شده‌اند؛
۳. عربی، برای گسترش خود، نیاز به پشتیبانی امیران دارد؛
۴. امیری که به پشتیبانی از عربی برمی‌خیزد، خود ترک است اما فرهنگی که برای او تدوین می‌شود، اساساً عربی ـ فارسی است؛
۵. گویا عده‌ای بوده‌اند که علیه زبان عربی تبلیغ می‌کردند؛
۶. کسانی که عربی فصیح را می‌دانند و اِعراب آن را مراعات می‌کنند، «خاصه»اند و کسانی که فارسی می‌جویند «عامه».

پیداست که ستیز با ایران و زبان فارسی دامنهٔ گسترده‌تری دارد. بسیاری از نویسندگان و شاعران عربی‌گوی ایران، مانند ثعالبی و باخرزی و عماد اصفهانی و نیز همهٔ ادیبان و شاعرانی که در آثار ایشان مذکورند، به گونهٔ وسواس‌آمیزی از فارسی و فضاهای ایرانی و سنت‌های کهن و از واژگان فارسی، حتی معربات، پرهیز می‌کردند و غالباً بیم آن داشتند که به «فارسی‌زدگی» (= عجمه) متهم گردند. این عقدهٔ اجتماعی / زبانی باعث شد که آثارشان از فارسی تهی و از اصطلاحات خالص و صور خیال عربی آکنده شود. عماد مثلاً اعتراف می‌کند که بنای کار او بر آن است که چیزی به فارسی نقل نکند (**خریده**، ۲/۱۱۱). اشپولر (۱/۴۱۹ و حاشیه) معتقد است که ابن درید کتاب ***اشتقاق*** خود را عاملاً و عامداً علیه ایرانیان نگاشته است؛ یا ***داستان عنتر*** فهرست بلندبالایی از کلمات ریشخندآمیز علیه ایرانیان است؛ وی به چند روایت که در آن‌ها زبان فارسی تحقیر شده اشاره می‌کند.

عربی به سبک ایرانی

هرگز نباید پنداشت که ایرانیان عربی‌نویس در سده‌های پیشین، همه، در صف صاحبِ عباد یا بدیعِ همدانی می‌نشستند. آنچه طبیعی، همگانی، رایج و حتی معقول می‌نماید، آن است که بگوییم دانش عربی ایرانیان درجات بسیار گوناگون داشته است: گروهی که به‌قول زمخشری علما و امامان قوم بودند، تا مراتب عالی پیش می‌رفتند. اما چه‌بسا شاعر و فیلسوف و فقیه که در کتابت و سخن‌ورزی بی‌مایه بود، چه‌بسا کاتب دیوانی که از شعر

سرودن و موعظه‌کردن به عربی عاجز بود[۱]. شاید بتوان تا حدودی وضعیت آن روزگار را با شرایط امروز قیاس کرد: از هزاران عربی‌شناس ما در ایران امروز شاید یک درصدشان هم قادر به نوشتن یا سخن‌گفتن به این زبان نباشند؛ فقیهان و فیلسوفان ما گاه در زمینهٔ تخصص خود به عربی آثار ارجمندی پدید می‌آورند اما هنگام نوشتن مقاله و خواندن مجله و روزنامه یا گفتن و شنیدن به عربی با دشواری‌های جدی مواجه‌اند.

با این همه، می‌دانیم که سطح عربی امروز ما با عربی آن روزگاران یکسان نیست. در آن زمان، آمیزش با عرب‌زبانان گسترده‌تر بود، میان سرزمین‌های ایرانی و عربی هیچ مرزی وجود نداشت، در مراکز عربی‌آموزی و به‌ویژه در «مدارس» اسلامی که از سدهٔ ۴ ق. در خراسان پدید آمد همهٔ درس‌ها به زبان عربی بود و عربی‌آموزان دانش صرف و نحو را با ممارست در زبان و ادب عربی همراه می‌ساختند.

از سوی دیگر، وضعیت عربی در ایران را بدون توجه به تحول درازآهنگ آن در بستر قرون نمی‌توان به نیکی دریافت. اگر در قرن‌های ۳ تا ۵ ق. میان عربی شرق و غرب تفاوت اندک بود، از آن پس، عربی شرقی مسیر خویش را برگزید: ادب، به‌معنای امروزین، تقریباً به‌کلی از آن رخت بربست و، به همین سبب، عربی دامن برکشید تا در زمینهٔ ادب جا به رقیب خود، زبان فارسی وانهد و در حفظ محدوده‌های علم و دین برای خویشتن سخت بکوشد. از آن پس، شاید با اندکی تسامح و گستاخی، بتوان عربی شرق را عربی ایرانی خواند. این عربی، بر پایهٔ داده‌های حرمت‌آمیز کهن، به زندگیِ بیش‌تر فنی-علمی و صنعت‌گرایانهٔ خود ادامه می‌دهد؛ سنت درست‌نویسی سخت مراعات می‌شود؛ واژگان، عموماً، از تحول بازمی‌مانند؛ هرچه در زمان پیشتر می‌رویم و هرچه روابط میان ملت‌های عرب و عجم دشوارتر می‌شود، آن عربی نیز ایرانی‌تر می‌گردد. اختلاف میان دوگونهٔ زبانی را، نه در آثار فنی از نوع فقه و حدیث، که بیش‌تر در نوع لغزش‌ها و نقص‌ها و عیب‌های زبان‌شناختی باید جست: در عربیِ ایرانی، واژگان عموماً کهنه‌گرایانه‌اند و اگر گاه به‌گونه‌ای نابجا استعمال نشوند، باری از تحول معنایی واپس مانده‌اند. اما در عربیِ مغرب اسلام، هم ادبیات عامی‌گرایانه‌ای از نوع داستان‌های عربی **هزار و یک‌شب** و بعدها داستان **بیبرس** پدید می‌آید که در شرق کم‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد و هم گاه (مثلاً در تودهٔ عظیم تاریخ‌های

---

۱. قطران تبریزی در قرن ۶ ق. و اقبال لاهوری در قرن ۲۰ م. به فارسی شعر ناب می‌گفتند، اما توان سخن‌گفتن به این زبان را نداشتند.

ایوبی) نوعی غلط‌گویی رواج می‌یابد که زائیدهٔ لهجه‌های عامیانه است. این نیز در ایران به دشواری قابل هضم است.

دانشمندان عرب یا عرب‌گرایان تندرو هرگاه می‌خواستند از عربی‌نویسان ایرانی انتقاد کنند، چون از یافتن «لحن» (لغزش‌های دستوری) در آثارشان عاجز بودند، به مفهومی نسبتاً عام که بیش‌تر بُردِ معنی‌شناختی و فرازبانی داشت متمسک می‌گشتند و آنان را اسیر «عُجْمه» (= فارسی‌زدگی) می‌خواندند. عجمه ابزار سهمگینی شده بود که شاعران و نویسندگان را دلگران می‌ساخت و در جانشان عقدهٔ حقارت پدید می‌آورد. این وضعیت تأثیر آشکاری بر زبان نثر و شعر داشت که طی همین بحث بیان خواهیم کرد. اما پیش از هرچیز لازم است به روایت‌هایی که در این باره نقل شده، و ما گزیده‌ای از آن‌ها را عرضه می‌کنیم، بپردازیم تا هم چگونگی و نوع آن‌ها روشن شود و هم فضاهایی که در آن‌ها پدید آمده‌اند.

نقد زبان عربی ایرانیان در دوران‌های گوناگون، به‌ویژه در دو سه قرن نخست، امری طبیعی است: از همان آغاز گفتند که سلمان در عربی ناتوان بود؛ ابن مقفع دچار لغزش نحوی و لغوی می‌شد؛ بسیاری از شاعران ایرانی‌نژاد لهجهٔ فارسی داشتند؛ زبان عربیِ موالی را به باد ریشخند می‌گرفتند... اما آنچه برای ما مهم است، دوران **یتیمه** تا **خریده** است که، طی آن، عربیِ ایران در اوج شکوفایی بود و با عربیِ سرزمین‌های غربی همسری می‌کرد و حتی ادعای برتری داشت.

در همان زمان که صاحب مرکز ایران را از عربی آکنده بود، مقدسی (د. ۳۸۰ یا ۳۹۱ ق.) بر اصفهان می‌گذرد و از «بی‌سوادی» مردم سخت در شگفت می‌شود. دانشمندترین مردی که در شهر می‌یابد، متعصب بی‌نوایی بود که معاویه و خلفای چهارگانه را پیامبران مرسل می‌پنداشت (**تقاسیم**، ۳۹۹).

ابواحمد کاتب، که ظاهراً عرب و با آخرین شاهان سامانی معاصر بود، نه‌تنها اصفهان که همهٔ ایران را سرزمین «جهل» می‌خواند و مدعی است که امید علم و ادب از ایرانیان نمی‌توان داشت. وی دو بیت نیز در این باره سروده است (ثعالبی، **یتیمه**، ۶۲/۴):

۱. این عجب نیست که مردی عراقی دریای علم و گنجینهٔ ادب باشد،

۲. عجب آن است که کسی که از سرزمین جهل برخاسته بتواند سر و دم را از هم تمییز دهد.

همین که در سال ۳۳۴ ق. دیلمیان بر بغداد چیره شدند و کارگزاران خود را در همهٔ شهرها و روستاهای اطراف آن برگماردند، عرب‌های عراق دیدند که پایتخت افسانه‌ای

منصور و هارون و مأمون اینک به دست گروهی ایرانی (= شکست‌خوردگان سابق و موالی بعدی) افتاده که از قضا هم‌طراز فرهیخته‌ترین ایرانیان هم نیستند: از کوهستان‌ها فرود آمده‌اند، بیش‌تر جنگاور و سلحشورند (قس: حمراء دیلم در کوفه) و به تندی و خشونت شهرت دارند. واکنش این چیرگی در میان ظریفان عراقی بی‌درنگ در قالب نکته‌های هزل‌آمیز و نیش‌های ادبی و داستان‌های آکنده از طنز و ریشخند پدیدار شد. بخش اعظم این داستان‌ها نیز بر جنبه‌های زبانی ناظر است و نشان می‌دهد که دیلمیان تا چه حد عرب‌مآبی پیشه کرده بودند و ادای کارگزاران و دبیران بزرگ را درمی‌آوردند.

دیلمیانِ نسل نخست مسلماً در کار عربیت ناتوان بودند. معزالدوله که بر بغداد حکم می‌راند ظاهراً از زبان عربی چیزی که شایستهٔ فرمانروای کشوری عرب‌زبان باشد نمی‌دانست (فرای، زرین، ۲۲۸) و دانش او، همچون دانش بسیاری از کارگزارانش، از آنچه هر ایرانی مسلمان صاحبْ‌مقام معمولاً می‌آموزد، فراتر نمی‌رفت. معزالدوله البته مجالس گوناگون داشت؛ اگر در مجالس خصوصی و عیش و عشرت به دیلمی و فارسی سخن می‌گفتند، در مجالس رسمیِ دولتی که سران عرب نیز در آن‌ها شرکت داشتند ناچار باید از عربی استفاده می‌شد. شاید که فرمانروا از مترجم نیز یاری می‌گرفته، زیرا آنچه از عربی او نقل کرده‌اند (اگر واقعیت داشته باشد) گفتاری شگفت و درنهایت پستی است (صابی، ۳۱۲).

اما این وضعیت در نسل دوم یکباره دگرگون شد، چندان که حتی عضدالدولهٔ دیلمی توانست در صف شاعران **یتیمه** قرار گیرد.

داستان‌های مربوط به دیلمیان نخستین خوراک دلپذیری برای کتاب‌های ادب عربی شد و صابی در قرن ۵ ق. بسیاری از آن‌ها را در **هفوات** خودگرد آورده است.

ما از میان این داستان‌ها به آن‌هایی که با زبان عربیِ دیلمیان رابطه دارد اشاره می‌کنیم:

صاحب دیوان اهواز سجع کودکانه می‌پردازد (**هفوات**، ۲۹۶)[1]؛ عربی‌دانی بنجاسب، پسرعموی معزالدوله، از دانش صاحب دیوان بهتر نیست (همان، ۳۹۸)[2]؛ وزیر معزالدوله

---

۱. نام او ابوعبیدالله شیرازی و دست‌نشاندهٔ معزالدوله بود. او ابن واصل را که دزد و حیله‌گر بود، جَهْبَذ (حسابدار) اهواز کرده بود. دربارهٔ او نوشت: «... ابن واصل، طالبوه بما علیه من الحاصل». چون نام مادرش بهیّه بود، از آن نیز سجعی ساخت: «ابن بهیة یطالب بالبقیة».

۲. بنجاسب فرمانده سپاه دیلم بود. شیرازیِ صاحب دیوان، به زبان عربی خاص خود، از کاتب او وجوهی مطالبه می‌کرد. بنجاسب، که سخن او را درست نمی‌فهمید، ادعا کرد که مورد اهانت قرار گرفته و آهنگ جان او کرد و نزدیک بود فتنه‌ای به‌پا شود. سپس کسی آمد و سخنان شیرازی را به «زبان فارسی» برای بنجاسب

←

شیوهٔ جالبی در نگارش دارد: نیمی به عربی می‌نویسد، نیمی به فارسی (همان، ۳۰۱)[1]؛ نامه‌های ابن بندارِ کازرونی غیرقابل فهم است (همان، ۳۰۳ـ۳۰۴)[2]؛ کارگزاران شیرازیِ عضدالدوله شعرگونهٔ فارسی ـعربی به‌کار می‌بردند (همان، ۳۰۴)[3]؛ دبیر ارسلان جامِدار از نهادن توقیع بر نامه‌ها هم عاجز است (همان، ۳۱۱)[4] و مردم از زبان عربی‌اش چیزی نمی‌فهمند؛ علی نیرمانی دربارهٔ شعرشناسی خود ادعاهای مسخره می‌کند و یاوه می‌گوید (همان، ۳۱۲)؛ عامل قزوین «حجامت و قیامت» را یکی می‌پندارد (همانجا)[5]؛ عربی‌ندانی «کاتبان» دستگاه معزالدوله موجب دردسر می‌شود (همان، ۳۲۱)[6]؛ داستان‌های مسخره دربارهٔ ابوالحسن قمی بسیار است[7]؛ کاتب دیگری از سر نادانی معانی عجیب به کلمات

توضیح داد. اما او باور نمی‌داشت و همچنان می‌خروشید. شخص میانجی باز توضیح داد که چنین نیست، دبیر تو حسابدار (جهبذ) است و «کلام عرب را نمی‌فهمد». یعنی نه فرمانده عربی می‌داند، نه دبیرش و نه صاحب دیوان.

۱. ابوالحسن محمد را که وزیر (البته در معنای دبیر) معزالدوله بود، کور دویر (کور دبیر) می‌خواندند. وی در توقیعی نوشت: «احمل... خمسین طافالاً (= تاپال: تنهٔ درخت) للذنب (؟) و مرادش آن بود که ۵۰ تنهٔ درخت برای ساختن پُل بیاور.» باز نوشت: «افعل ما رسمتُهُ لک و باشت بین ان شاءالله. و باشت بین یعنی ابصر بین یدیک (= پیشت را ببین).» و همو باز نوشت: «... بجهدٍ و توان. و توان یعنی قدرت.»

۲. حسن بن بندار که در شیراز وزارت یافته بود به مردی در فیروزآباد نامه نوشت. او جواب داد: «اگر می‌فهمیدم چه نوشته البته جواب می‌دادم.»

۳. در بازی شطرنج، یکی به آن دیگری حمله کرده می‌گوید: «شاهک و سرکلاهک اطیل حزنک فأهلک». مصراع دوم هم شاید آمیخته‌ای از فارسی و عربی بوده که ناسخان به این صورت درآورده‌اند.

۴. این کاتب ابوالحسن احمد اهوازی نام داشت. کاتب باسوادتری از جانب او نامه‌ای نوشت، او چون خواست نامه را امضا کند نوشت: «حرحرها...» (به جای: حرّرها...)

۵. این عامل، به‌نام عبدالله بن فضلویه، بیتی شعر حفظ داشت و پیوسته تکرار می‌کرد: یوم القیامةِ داءٌ... کسی به او گفت: یوم الحجامة درست است. پاسخ داد: نکتهٔ بی‌نمکی گفتی، زیرا حجامت و قیامت یکی است.

۶. کاتبِ بکجِ احمر (مملوک معزالدوله) را مهلبیِ وزیر احضار کرد تا دربارهٔ «فراتی، آن دزد عیار» نامه‌ای به مقامات مربوط بنویسد. کاتب پنداشت که «فراتی» و «دزد» و «عیار» سه‌نفرند و توضیحات و اصرار حضرت وزیر هم او را قانع نکرد. سرانجام نوشت: «فراتی و دزد و عیار، این سه نفر که یک نفرند...»

۷. ابوالحسن قمی، کاتب راذویه (مملوک معزالدوله) بود. یک‌بار به ابوالفضل شیرازیِ وزیر گفت: برای پرداخت اضافهٔ مالیات جناب فرمانده، «یک حبه مُهْل» بده (مُهل: فلز، زهر، قطران، روغن...) و مراد او اندکی «مَهل» (مهلت) بوده است (*هفوات*، ۳۲۴). صابی جای دیگر (ص ۳۳۱) ابوالحسن را کاتب روزبهان وَنداخرشید در امور مربوط به اقطاع‌های او در ناحیهٔ سواد و نمایندهٔ معزالدوله در بغداد پنداشته است. وی به

←

می‌دهد (همان، ۳۳۶)[1]؛ روایت خنده‌آور درستویه را مهلبیِ وزیر، نیای بزرگ صابی، نقل می‌کند (همان، ۳۲۴ـ۳۲۶)[2]؛ نامه‌های مسخرهٔ ابن سکران، متولی املاک قاضی ابن قریعه در سراسر بغداد مشهور است و قاضی تنوخی در سال ۳۶۱ با او در منزل ابن قریعه ملاقات می‌کند و او را وامی‌دارد دوتا از آن نامه‌ها را (همه را از حفظ داشت) بخواند که صابی (۳۲۷) آن دو را ـ یکی در دو صفحه و دیگری در نیم‌صفحه و هر دو به عربی عامیانه و آکنده از سخنان خنده‌آور و تعداد بی‌شماری غلط نحوی ـ نقل کرده است؛ ابن امیرویه با دخترزادهٔ ابن عباس وزیر به گونه‌ای عربی صحبت می‌کند که او تصمیم می‌گیرد جز به فارسی با او صحبت نکند (همان، ۳۲۸)؛ دیلمی دیگری با جملهٔ

کنیزکی منداه‌نام عاشق بود. روزی از او خواست برایش آوازی بخواند. اما به‌جای «الصوت» (= ترانه) گفت: «السوت». کنیز شعر ترانه را برحسب لهجهٔ او تغییر داد. همین کاتب شعر زیبایی را که از کنیزک شنیده بود، بارها تکرار کرد و عاقبت نتوانست درست بخواند (*هفوات*، ۳۳۲). عربی حرف‌زدن او موجب مسخرگی و خندهٔ حضار می‌شد (همانجا)؛ نامه‌ای که دربارهٔ چوب ساج طلاکوب برای مقتدر پسر خلیفه نوشت آکنده از لغزش‌های خنده‌آور بود (همان، ۳۳۳). اما از همه خنده‌انگیزتر ماجرای «تیاس» است: کارگزارش نامه نوشت که این‌جا تیاس (سیل) آمده، آب به‌جا مانده و آسیا از کار افتاده است. ابوالحسن وسایل لازم را تدارک دید و همراه دو نفر به آن محل فرستاد تا «تیاس را دستگیر کرده نزد او بیاورند». این روایت مسخره را صابی (۳۳۴ـ۵) در دو صفحه و به تفصیل شرح داده است. نامهٔ ابوالحسن هم گویند در بغداد دست به‌دست می‌گشت و موجب خنده می‌شد.

۱. ماهک بن بندار کاتب نامه‌های خود را چنین آغاز می‌کرد: «أطالَ‌اللهُ بقاءک و حوائجها» و در پایان می‌نوشت: «... و صلی‌الله علی محمد و حاشیته.» بعدها خود دو کلمه «حوائج و حاشیه» را شرح کرده است: کلمهٔ نخست یعنی عزت و پایداری، و کلمهٔ دوم یعنی علی(ع) و فاطمه(ع) و همراهان.

۲. وی روزی با ابن قُرَیعهٔ قاضی گفت‌وگو می‌کرد و در اثنای سخن شعری زیبا خواند. قاضی پرسید: شعر از کیست؟ وزیر از باب شوخی پاسخ می‌دهد که از آن ابوالعباس درستویه است. این درستویه مردی گول و نادان و کم‌خرد بود و با ابوسهل دیرزشت (چنین است در متن، اما ظاهراً باید دیرزیست باشد) بن مرزبانِ عارض (= عارض سپاه) دوستی داشت. فردای آن روز، قاضی جامه‌های آراسته به تن کرد و به خانهٔ درستویه شد و گفت: دیشب، در حضرت وزیر، یکی از دوستان شیخ (یعنی جناب عالی) ارجوزه‌ای از او (= جناب عالی) خواند که چنین و چنان بود؛ من نمی‌دانستم که حضرت شیخ در این مرتبت از علم است. اینک آمده‌ام تا شعر را از دهان خود او (= جناب عالی) بشنوم. درستویه هیچ از سخن قاضی نفهمید. پسر را که از پدر نیز گول‌تر بود فراخواند تا ببیند حضرت قاضی چه می‌خواهد. قاضی هرآنچه را گفته بود تکرار کرد. پسر تنها کلمهٔ «ارجوزه» را شنید و پنداشت که مرادْپارچه (= خرقه) است. آنگاه، «به زبان فارسی» به پدر گفت: قاضی پارچه‌ای می‌خواهد تا با آن کلاهی (= قلنسوه‌ای) بسازد....

این درستویه در مجلس سوگوارای از فرزند متوفی می‌پرسد: آیا نامه و خبری که دربارهٔ مرگ پدرتان رسیده مطمئن است؟ آیا خود او هم شخصاً تأیید کرده است (*هفوات*، ۳۲۷)؟

فارسی ـعربی خود وزیری را شرمسار می‌سازد (همان، ۳۴۷)[۱].

جنبهٔ هزلی و گزنده و کینه‌جویانه در این داستان‌ها آشکار است: قوم مغلوبِ عرب از موضع خردمندی و هوشیاری سخن می‌گوید. زیرا فرهنگ و دانش و زبان از آنِ اوست، به‌عکس پیروزمندان، صفتی جز زورمداری و بی‌خردی و درشتی ندارند. اما برای مبارزه با آنان ابزاری جز نکته‌های زهرآگین ادبی در دست نیست. دیلمیان خود از وضعیت روانی جامعهٔ عراق آگاه بودند، اما چاره‌ای جز تحمل نداشتند. صابی در یکی از داستان‌هایش به این نکته اشاره می‌کند: ابن سهلان غالباً عبارات و کلماتی به‌کار می‌برد که در زبان بغدادیان مسخره بود، اما او خود درنمی‌یافت. او، روزی که به بغداد وارد شد، به حاجب فخرالملک گفت: تو اخلاق بغدادیان را می‌دانی و نیز می‌دانی که عجم را به مسخره می‌گیرند و پشت سرشان عیبجویی می‌کنند و دربارهٔ آنان حکایت‌های مسخره می‌سازند (*هفوات*، ۳۴۹). بنابراین، بیش‌تر این «جوک»ها ساختگی است.

در حکایاتی که در حاشیه نقل کردیم دو نکتهٔ مهم نظر را جلب می‌کند. نخست آن‌که ـ تقریباً ـ همهٔ قهرمانان نام‌های ایرانی دارند؛ دوم آن که شغل اکثر آنان دبیری است. یعنی شغلی که با دانش زبانی‌شان هیچ تناسب ندارد. آن نام‌ها خاستگاهشان را بازمی‌نماید و این شغل طمع و بی‌خردی‌شان را. از مجموعهٔ این حکایات، خواه راست و خواه ساختگی، یک امر مسلم می‌شود و آن این که زبان فارسی در سراسر منطقه، و حتی در بغداد، زبانی کاملاً رایج بوده است[۲].

دشواری‌های گوناگون روانی و اجتماعی که بر سر راه هر زبان‌آموز بیگانه جلوه می‌کند، ظاهراً از نظر برخی فرزانگان سده‌های ۳ و ۴ ق. پنهان نبود؛ بسیاری از ادیبان عرب نیز که به غریزه آن دشواری‌ها را حدس می‌زدند، عربی ایران را گاه انتقاد کرده‌اند، گاه به تمسخر گرفته‌اند و به‌هرحال به «عجمه» متهم ساخته‌اند.

بحث علمی در این باره ظاهراً در سال ۳۱۶ ق. در مجلس مرداویج زیاری، فرمانروای ری آغاز شده است. آن‌جا، میان ابوحاتم رازی (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۶۵) و زکریای رازی

۱. وزیرْ ابوالقاسم بن العلاء را دیلمیان «سیاه سبال» می‌خواندند. روزی مردی دیلمی در اثنای گفت‌وگو خطاب به او چنین گفت: «یا وزیر سیاه سبالِ بارخداه». حضار چنان به خنده افتادند که وزیر، شرمگین، از مجلس بیرون رفت.

۲. صابی در این کتاب چندین کلمهٔ جالب فارسی به‌کار برده که شاید جای دیگر یافت نشود. از آن جمله است: **الجوامرجات** (ص ۲۸۳) و مفرد آن: جوامرجه (ص ۴۰۰) به معنی جوجه‌مرغ (جوانمرغک)؛ **جوانبیره** (ص ۲۸۳) به معنی زن میان‌سال (جوان پیرک)، جمع آن در ص ۴۰۰، **جوانیرات** (= **جوانبیرات**) آمده؛ **بوزه** ص ۳۰۹: پوزه؛ خشت (ص ۲۹۸).

مناظره‌ای برخاست که بعدها ابوحاتم همان را به تفصیل در *اعلام‌النبوة* گسترش داد. یکی از موضوع‌های بحث چگونگی عربی‌آموزی عجمان است. وی می‌نویسد: مردم به پیروی از پیامبران خود زبانی را می‌آموزند. نیز مشاهده می‌کنیم که عجمان، به استثنای گروهی اندک، عربی نمی‌دانستند. سپس به اسلام روی آوردند و به آموختن عربی پرداختند و بسیار کسان در آن چیره‌دست شدند. اما این عربی‌دانی تنها از راه آموزش (= تعلماً) به‌دست آمده نه از راه «الهام». آیا تاکنون عجمی را دیده‌ای که زبان عربی را بدون آموزش فراگیرد و عربی به او الهام شود، آنچنان که آن ملحد (زکریای رازی) ادعا می‌کند؟ او می‌گوید که اگر چنین شخصی بخواهد به دیگران زبانی بیاموزد، بی‌تردید نخواهد توانست زیرا زبان در وجود او «سابق» نیست و او البته باید به الهام رجوع کند. این عجمان همه عربی آموخته‌اند و زبان در وجودشان نیز «سابق» نبود، هرگاه به آن سخن می‌گفتند منحصراً از سر آموزش بود نه الهام (ص ۲۸۶؛ فارسی، ص ۵۶۳).

می‌دانیم که موضوع زبان در این‌جا با قضیهٔ قِدَم و حدوث جهان رابطه دارد: زبان حادث است؛ نخست از طریق الهام به آدمیزاد منتقل شد و سپس از طریق آموزش انتشار یافت. من نیز سر آن ندارم که معنایی روانشناختی ـ آموزشی بر دوش این گفتار بار کنم. اما آنچه نظر را جلب می‌کند این است که ابوحاتم آموزش کودکان اهل یک زبان را فرونهاده و به آموزش غیر اهل زبان پرداخته است؛ گویی آموزش زبان مادری، به‌سبب شگفتی‌هایی که ذوق کودک در ساختن جملات و مفاهیم ناآموخته خلق می‌کند، در میانهٔ «الهام و تعلم» قرار دارد چندان که ابوحاتم آن را مثال خوبی برای توضیحات خود نمی‌دانست. زبان الهامی چون خاستگاه خدایی دارد لاجرم یکپارچه بی‌عیب و کامل است اما زبان تعلمی طیفی گسترده دارد و از مراتب ابتدایی آغاز می‌شود و سپس به یاری ابزارهای آموزشی، چون صرف و نحو، به درجات عالی می‌رسد. مثال بدیهی و آشکاری که ابوحاتم پیش چشم داشت، همانا عجمان بودند که با رنج بسیار عربی می‌آموختند و سرانجام هم زبانشان نه به درجهٔ زبان الهامی می‌رسید و نه حتی به درجهٔ زبان مادری.

تفاوت میان دو زبان تعلمی و مادری آن‌جا عینیت می‌یابد که می‌بینیم بسیاری از عربی‌دانان بزرگ ایران را به همین بهانه نقد کرده‌اند. یکی از نمونه‌های گویای این گونه نقد شاعر بزرگی به‌نام ابوالفتح بُستی (د. ۴۰۰ ق) است که بسیاری از بزرگان، ازجمله صاحب بن عباد را مدح گفته است. ادیبی به‌نام غریب الخادم که چندی در دربار خلیفگان بغداد می‌زیست گفته است که شعر بستی و نظایر او را در بغداد نقل می‌کرده، اما حتی یک بیت از

آن مجموعه هم مورد پسند قرار نگرفت (باخرزی، ۱/۳۲۴؛ دربارهٔ بستی و شعر او، ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل «ابوالفتح بستی»). ابوالمفاخر شاعر را نیز به اعجمی‌بودن عیب می‌کردند (همو، ۱/۵۴۵). جالب آنکه خود باخرزی هم ــ که این روایات را نقل کرده ــ از گزند این اتهام در امان نماند: وی، چون به بغداد رفت، خلیفه قائم را مدح گفت. بغدادیان شعرش را سست خواندند و گفتند: دچار «برودة العجم» است. وی ناچار به کَرْخ بغداد رفته با ادیبان درآمیخت و زبانش استوار شد (یاقوت، *ادباء*، ۱۳/۳۳).

ثعالبی بزرگ هم، که شاید خود را اصلاً ایرانی نمی‌دانست، هزارسال در بستر فخرآمیز خود درنگ کرد تا در زمان ما مورد انتقاد قرار گیرد. ازجملهٔ این انتقادها، یک پژوهش معاصر است که چون از یک‌سو با نظر ابوحاتم رازی پیوند می‌یابد و از سویی با برداشت ما در پایان این گفتار، شایسته است که در این‌جا بیاوریم: دو پژوهشگر معروف عرب، ابراهیم ابیاری و حسن کامل صیرفی، *لطائف‌المعارف* ثعالبی را چاپ کرده‌اند (قاهره، ۱۹۶۰). این دو، در پیش‌گفتار خود، پس از ستایش بسیار از ثعالبی به این نکته اشاره می‌کنند که کتاب *لطائف* چیزی جز مجموعه‌ای از روایات گوناگون نیست که ثعالبی به‌صورت نوعی دائرةالمعارف گرد آورده و هیچ هنری در آن نهفته نیست؛ سخن باخرزی که در *دمیه* او را جاحظ دوم خوانده سخن بی‌ربطی است. این دو مؤلف در بیان این نکته‌ها بسیار محتاطانه و شرمگنانه پیش رفته‌اند. با این همه، موضوع را چنین تحلیل می‌کنند که ثعالبی (این کلمه خود به‌معنی پوست‌فروش است) از نامش پیداست که از خانواری تهیدست برخاسته است. وی نخست برای کسب روزی به آموزش کودکان پرداخت و از همین جاست که کارهای او همه جنبهٔ مدرسه‌ای و آموزشی دارند. در زمان نوح سامانی (د. ۳۸۷ ق.) مجالسی برپا می‌شد که محتوای آن‌ها همان «ادب» عمومی بود. ثعالبی نیز ناچار بود برای راه‌یافتن به دربار همان ادب را بیاموزد. به‌هرحال، او فرهنگ یک ادیب لغت‌شناس را که حال و هوای آموزش بر او چیره است، به حد کمال دارد، اما «علم برای هر جوینده، امری دست‌یافتنی است... ولی ادبیات را به همگان نمی‌دهند... باید استعداد و ذوق ویژه‌ای داشت.» ابومنصور، با آن همه شعر و نثری که به جاگذاشته و با آن‌که جاحظِ زمانش خوانده‌اند، تنها یک آموزگار دانشمند بود نه یک ادیب ممتاز؛ سطح [ذوق] ادبی او هرگز به پای سطح دانشش نمی‌رسید (ص ۲۵).

تا آن‌جا که من اطلاع دارم، این گونه انتقاد از این نویسندهٔ بزرگ منحصر به‌فرد نیست.

این ماجرا دامن بسیاری از شاعران و از جمله چند تن از شاعران *خریدةالقصر* را نیز گرفته است (مثلاً: نَظّام بلخی، ۲/۱۰۹ و شاعری دیگر، ۳/۱۳ و نیز ۲/۱۵۱ که شعر عربی مسعود

سعدسلمان را به ریشخند می‌گیرد). اما نکتهٔ قابل توجه در آن است که پای برخی از فیلسوفان هم به این ماجرا کشیده شده است: داستانی که به‌نظر ما ساختگی می‌آید، ابن‌سینا را در بارگاه علاءالدوله در اصفهان نشان می‌دهد. شیخی که گویا بر گستردگی دانش وی رشک می‌برده، اظهار می‌دارد که بوعلی در علم زبان و ادب ناتوان است. زیرا «فن لغت به سماع اهل لسان منوط و موکول است. بدین واسطه اقوال تو در این مورد حجت نباشد.» این سخن بر دانشمند نابغه گران آمد. بفرمود فرهنگ *تهذیب*، اثر ازهری، و نیز چند کتاب دیگر را از خراسان بیاوردند (یعنی در اصفهان که از مراکز بزرگ عربیت بود، تهذیب ازهری یافت نمی‌شد!). سه‌سال کوشید تا در عربی به کمال رسید و سه رساله به سبک ابن عمید و صاحب و صابی نگاشت و سرانجام آن شیخ را شرمسار گردانید. پس از آن، بوعلی کتابی به‌نام *لسان العرب* یا *لغةالعرب* نگاشت. اما هنوز پیش‌نویس بود که در غارت‌های شهر نابود شد (جوزجانی، *سیرةالشیخ الرئیس*، چاپ و ترجمهٔ انگلیسی گولمن Gohlman، نیویورک، ۱۹۷۴؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، بی‌تا، ۱/۱۰۶؛ نیز ن.ک.: مجتبایی در *دبا*، ۴/۴۵؛ دهخدا و...). در این روایت، خواه راست و خواه جعلی[1]، آنچه برای کار ما اهمیت دارد، آن احساسی است که مردم نسبت به زبان‌دانی بوعلی داشته‌اند.

اما شاگرد دانشمند ابن سینا، بهمنیار (د. ۴۵۸ ق.)، به‌راستی در عربی ضعیف بود، چندان که حتی در نوشته‌های فلسفی که زبان مخصوص خود را دارد نیز دچار لغزش‌های نحوی می‌شد. این ضعف البته از نظر نویسندگان، خواه عرب و خواه عجم، پنهان نمانده است. خوانساری در *روضات الجنات* (۲/۱۵۷) می‌نویسد: «حکیم بهمنیار بن مرزبان، اعجمی آذربایجانی، مؤلف کتاب *التحصیل* است. این کتاب را برای دایی خود، ابومنصور بن بهرام بن خورشید بن ایزدیارِ مجوسی نگاشت. او خود نیز در آغاز به آیین مجوس بود... گویند او در کلام عرب مهارت نداشت. *التحصیل* را او خود به فارسی ترجمه کرده [برخی گویند این ترجمه] از کس دیگری است.» نویسندهٔ مقالهٔ «بهمنیار» در EI^2، زردشتی‌بودن او را علت ضعف در عربی می‌داند. استاد مطهری، که *التحصیل* را تحقیق و چاپ کرده (تهران، ۱۳۴۹)، در مقدمه به نکتهٔ جالبی اشاره می‌کند: «این که چرا این کتاب را برای داییش که یک ایرانیِ فارس زبان (و شاید مجوسی) است به عربی نوشته است، برای من مجهول است.» (ص ز).

---

۱. این داستان را، با آن که جوزجانی آورده، من به چندین دلیل نمی‌توانم چنان که نقل شده باور کنم؛ یکی از دلایل من آن است که آن شیخ حسود از دوستان بوعلی بود و او یکی از مهم‌ترین آثارش را که دربارهٔ آواشناسی است به اشارت او تألیف کرده است.

اینک، پس از بحث‌های مفصلی که دربارهٔ انتشار عربی در ایران مطرح کرده‌ایم، شاید بتوانیم در پاسخ استاد شهید بگوییم که وی، دقیقاً مانند استادش، از «مُد» زمان خود پیروی کرده است. اما چون می‌بیند که فارسی‌زبان تودهٔ مردم است و «خاص و عام» می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، باز هم دقیقاً مانند استادش که ***دانشنامه*** را به فارسی نوشت، ***التحصیل*** را به فارسی برگرداند.

در ***التحصیل***، غلط‌های عربی متعددی یافت می‌شود که استاد مطهری در حاشیه به آن‌ها اشاره کرده است. یکی از آن‌ها چنین است: **و ما قرب الیها به جای و ما قرب منها** (ص ۲؛ نیز ن.ک.: ص‌ص ۷، ۱۰، ۲۲، ۵۳ و...).

نثر کتاب سراسر فنی است و یک‌پارچه از اصطلاحات فلسفی تشکیل یافته است. تردید نیست که بسیاری از عبارات عیناً عبارات بوعلی است که وی در این‌جا تکرار کرده است. جمله‌بندی‌ها همیشه ساده، بی‌پیرایه و مدرسه‌ای است و هیچگاه امید نمی‌رود که در آن ذوق ادبی به‌کار رفته باشد.

در آن زمان علمای دین نیز از لغزش‌های گوناگون زبانی در امان نبوده‌اند. مثلاً می‌دانیم که محدثی به‌نام مُشکدانه (میانهٔ قرن ۳ ق.) به تحریف و تصحیف شهرت بسیار داشت و از جمله، کلمهٔ قرآنی نَشراً (نوح/۲۳) را **بشراً** می‌خواند. محدث بزرگی در ری حدیثی را چنین می‌خواند: «پیامبر(ص) حجامت فرمود و حجامت‌گر را یک آجُر بداد.» او **أجْرَه** (مزدش) را **آجُرَّةً** خوانده بود. قاضی بزرگی در اصفهان سند حدیث را چنین می‌خواند: «از قول هِندانِ معتوه روایت کند که...» حال آنکه صحیح چنین است: «از قول هند روایت کند که مُغیره...» (ابواحمد عسکری، ***تصحیفات المحدثین***، ص ۶؛ روایت آخرین، در حمزهٔ اصفهانی، ***التنبیه***، ص ۳۲ تکرار شده. روایت او دربارهٔ محدثی به نام شیرجی نیز خواندنی‌ست. ص ۳۵). نیز شیخی در اصفهان معنی **فهر الیهود** (مدارس یهودیان) را نمی‌فهمید و آن را **نهار الیهود** می‌خواند (ابواحمد، ص ۲۸).

باید انصاف داد که در انبوه عظیمی روایت که در مورد تحریف کلمات قرآنی و حدیثی و ادبی نقل شده (به‌ویژه در دو کتاب حمزه و ابواحمد) سهم علمای ایرانی‌نژاد به‌راستی اندک است. بی‌گمان وجدان علمی ایشان، و نیز حساسیتی که نسبت به این زبان بیگانه داشتند، در این صحیح‌گرایی بی‌تأثیر نبوده است.

عربی ایرانی ناچار ویژگی‌های خود را دارد. یکی از این ویژگی‌ها، فصاحت آن است که در خراسان بروز تمام داشت و مقدسی نیز خود از نزدیک شاهد آن بوده است (**تقاسیم**،

۳۲). وی نخست به «بلاغت اقلیم شرق» اشاره کرده می‌گوید که عربیت آنان صحیح‌ترین عربیت است. «زیرا در پای آن دشواری‌ها تحمل می‌کنند و آن را با رنج بسیار می‌آموزند.» آنگاه، عربی ایشان را با «رکاکت» عربی مصر و شام می‌سنجد. اندکی جلوتر (ص ۳۴) باز تکرار می‌کند که «فصیح‌تر از زبان خراسان نتوان یافت.»

ستایش مقدسی از عربی خراسان بی‌درنگ یک جنبهٔ انتقادی را به ذهن متبادر می‌کند: هرگاه سخن از زبان عربی می‌رود، ناخودآگاه چنین می‌پنداریم که مراد از آن، همان «زبان فصیح عربی» است. اما این پندار همیشه درست نیست. زبان فصیح (= العربیة الفصحی)، از روزگار جاهلی، زبانی فاخر و ارجمند بود که در فراسوی همهٔ لهجه‌های عربی قرار داشت. اما تودهٔ مردم به زبان محلی خود ــ که گاه از اِعراب نیز تهی بود ــ سخن می‌گفتند و «فصحی» را برای شعر و خطبه نگاه می‌داشتند. با گذشت زمان، فاصلهٔ میان دو زبان محلی و فصیح بیش‌تر می‌شد و در پایان سدهٔ اول احتمالاً دیگر جایی نبود (جز برخی قبایل کوچک و منعزل) که در زندگی روزمره از زبان فصیح استفاده کند و در آن اِعراب به‌کار برد (ن.ک.: فوک، *العربیة*، مباحث مختلف کتاب). بدین‌سان، وضعیت عرب‌زبان‌ها، به‌ویژه در ایران، تا حدودی به وضعیت ایرانیان عربی‌آموز شبیه شد و هر دو گروه ــ البته در مراتب متفاوت ــ ناچار بودند، برای آموختن زبان قرآن و شعر و ادب و سیاست، رنج تحصیل را بر خود هموار کنند.

در محیط‌های عربی و در وجود هر سخنگوی عرب، دو زبان عامی و فصیح تعامل پیوسته و گریزناپذیری یافتند: زندگی شهری و متمدنانهٔ جدید که جویبارهای فرهنگی فارسی و یونانی و بین‌النهرینی در آن به جریان افتاده بود و چارچوب‌های اندیشه و عاطفه را در آن دگرگون ساخته بود، سرانجام در اواخر سدهٔ ۲ تا پایان سدهٔ ۴ ق. توانست زبان پرفخامتِ فصیح را سرسپردهٔ خود سازد و آن را ابزار بیان مفاهیمی کند که پیش از آن هیچ عربی نشناخته بود.

اگر رشته‌های ادب فخیم در شعر سرایندگانی چون ابوتمام و متنبی تداوم یافت، شعر واقعگرای مردم‌پسند دست‌کم ۲۰۰ سال، از ابونواس تا ابن حجاج، بر جهان عرب چیره بود و ادبیات «نوخاسته‌ای» را پدید آورد که بافت هنری و عاطفی آن به‌آسانی می‌توانست جهانی گردد.

این تحول زبانی-هنری همان پدیده‌ای است که خراسان (و نیز دیگر سرزمین‌های ایرانی) از آن محروم ماند. در زمان مقدسی، روابط میان خراسان و عراق بسیار اندک شده

بود، سیل مهاجرت خانوارها و قبیله‌های عرب به شرق به‌کلی متوقف شده بود، هیچ خون تازه‌ای به رگ‌های عربی خراسانی دمیده نمی‌شد، عرب‌های نخستین بیش‌تر ایرانی یا ایرانی‌مآب شده بودند و فارسی رواج یافته بود. در چنین احوال، گویی عربی فصیح در فضای بسته‌ای گرفتار شده بود و بر فصاحت خود پای می‌فشرد و بدان فخر می‌فروخت. مردم خراسان برای آموختن آن زبان که زبان دین و دانش بود، رنج بسیار تحمل می‌کردند (سخن مقدسی را به‌راستی باید جدی گرفت) و فصاحت آن را پاس می‌داشتند تا، اگر از نبوغ و هنر عراقی محروم مانده‌اند، باری اصالت باستانی زبان را از دست ندهند.

اگر نظر ما دربارهٔ عربی ایران درست باشد، می‌توان ادعا کرد که اینک به یکی از دلایلی که مانع عرب زبان‌شدن ایرانیان شد دست یافته‌ایم: زبان فصیحْ، ارجمند و دشوار و برای مردم عادی دست‌نایافتنی بود و اگر هم برخی می‌توانستند به آن دست یابند، ناچار باید به استعمال آن در حوزه‌های نسبتاً محدود علم، دین و ادب فخیم بسنده می‌کردند. اما زبان گفتاری عربی خود رو به ضعف داشت و حتی از قرن دوم عرب‌های ایران به آموزش فارسی روی آورده بودند و مثلاً در قرن ۴ ق. مردم قم که بیش‌تر عرب بودند به فارسی سخن می‌گفتند (ن.ک.: جلوتر، ص ۲۵۵). درهرحال، زبان گفتاری عربی هیچ‌گونه مزیتی بر زبان عمومی مردم که فارسی بود نداشت: نه از تقدس زبان فصیح برخوردار بود، نه می‌توانست زبان مشترک همگانی باشد (زیرا هر عرب در هر منطقه به لهجهٔ خویش سخن می‌گفت)، نه در امور اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعهٔ ایرانی کاربرد داشت. خلاصه آن که نه زبان گفتاری عربی آنقدر توان و اعتبار داشت که جای فارسی را بگیرد و نه زبان فصیح آنقدر نرمش و انعطاف که در دسترس مردم باشد.

فصاحت‌گرایی و فخامت‌جویی همیشه هم خوش‌خیم نیست و، بیش‌تر، ادیب را به ابداع‌های ظاهری و روساختی و جست‌وجوی واژگان غریب و ترکیبات شگفت و سرانجام به کژاندیشی و گنگ‌گویی می‌کشاند. آنگاه، آرایه‌های گوناگون پدید می‌آید و اندک‌اندک گسترش می‌یابد و اوج می‌گیرد و ادبیات زبان را یکپارچه مصنوعی و کلیشه‌ای می‌سازد. هنر بدان منحصر می‌گردد که کلماتی هرچه غریب‌تر، جناس‌هایی هرچه ناب‌تر و موازنه‌هایی هرچه گسترده‌تر به خواننده عرضه شود. هرچه صنعت‌پردازی بیش‌تر و گفتار نامفهوم‌تر باشد، نویسندهٔ آن دانشمندتر جلوه می‌کند. اوج صنعت‌پردازی، در سدهٔ ۴ ق.، دانر را برآن می‌دارد که بگوید: همدانی و ابوبکر خوارزمی در ادبیات به ذروهٔ کمال رسیدند... نوعی

مهارت اغراق‌آمیز در این استادان ایرانیِ زبان عرب وجود دارد... [هنر آن‌ها] به کمالی اشاره دارد که تقریباً استادانه و هنرمندانه است؛ چنان که گویی همهٔ آن‌ها شعبده‌بازانی بسیار تردست بودند (در فرای، *تاریخ*، ۵۰۹/۴). گویند بدیع‌الزمان کتابی نگاشت که می‌بایست معکوس، یعنی از آخر به اول، بخوانند و این «اعجازی در هنر فصاحت و بلاغت است» (دانر، همان، ۵۱۰/۴). شیفتگی این دانشمند البته قابل درک است. اما به گمان ما دشواری‌ها و زیان‌هایی که این شیوهٔ ادبی پدید آورد، از اعجاز آن کم‌تر نیست. بزرگ‌ترین زیانی که به ادبیات رسانید آن بود که ادب را از چنگ عامهٔ مردم بیرون کشید و به حوزهٔ چند ادیب لغت‌شناس منحصر کرد. این متون نقش اصلی خود را که دادوستد اندیشه و احساس بود به‌کلی از دست دادند و به فهرست واژگانی تبدیل شدند که تنها به یاری استاد می‌توان فهمید. اگر توضیحات *مقامات* همدانی را از حاشیهٔ کتاب بردارند، فهم متون برای ما سخت دشوار و گاه ناممکن می‌گردد. زیرا کتاب‌های لغت هم همیشه کارساز نیستند. شرح حالی را که باخرزی و عماد از خود نوشته‌اند، به‌راستی نمی‌توان به‌آسانی فهمید. این بدفهمی‌ها زائیدهٔ ضعف امروزین ما در زبان عربی نیست. زیرا در سدهٔ ۶ ق. هم مردم، حتی عرب‌ها، از این‌گونه سخن‌سرایی در رنج بودند. بهترین مثال شاید باز خود عماد اصفهانی باشد: انوشیروان بن خالد (د. ۵۳۳ق.)، وزیر پادشاهان سلجوقی، کتاب *نفثة‌المصدور* را به فارسی در باب تاریخ آل سلجوق نوشت (ظاهراً مفقود است). عماد اصفهانی ترجمه گونه‌ای از آن را در کتاب *نصرة‌الفترة* (خطی) نهاد. این متن، به‌سبب درازگویی‌های بی‌حاصل و آرایه‌های دشوار، بنداری را برآن داشت که به تلخیص و آسان‌سازی آن بپردازد و سپس نسخهٔ خود را با نام *زبدة‌النصرة* تقدیم صلاح‌الدین ایوبی کند (ن.ک.: *دبا*، ذیل بنداری).

صنعت در جای‌های دیگر نیز پدید آمده بود. اما گویی اساساً در ایران بود که به اوج شکوفایی رسید. به همین جهت است که برخی از دانشمندان عرب، گویی با نوعی تلخ دهانی، صنعت و لفظ بازی را دست‌پخت ایرانیان می‌دانند (مثلاً: بستانی، *دائرة‌المعارف*، ۲۲/۵؛ ضیف، *عصرالدول*، قاهره، بی‌تا، ۶۲۳).

آیا می‌توان برای پدیدآمدن این شیوه در ایران علتی اندیشید؟ به گمان ما این پدیده علتی جز ایرانی‌بودن ایرانیان ندارد: ایشان، که از راه آموزش به عربی دست می‌یافتند، چون انگیزه‌هایی نیرومند داشتند، بر همهٔ واژگان، ریخت‌های بسیار پیچیدهٔ نحوی و صرفی و نیز همهٔ آرایه‌های ممکن در زبان عربی چیره می‌گشتند. زیرا همهٔ این ظرافت‌ها از راه آموزش دست‌یافتنی است. اما آنچه به‌آسانی کسب نمی‌شود، همانا دقایق فرازبانی و پنهانی و

عاطفی زبان است که اساساً در حوزهٔ اهل زبان باقی می‌ماند.

شعر عربی ایران کم‌تر از نثر در چنبر صنعت گرفتار آمد. اما در کار نوآوری هنری هم به جایی نرسید. شاید باربیه دومنار در سدهٔ ۱۹ (دربارهٔ او، ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل همین نام) نخستین کسی باشد که به کم‌محتوایی شعر عربی در ایران در سدهٔ ۴ ق. اشاره کرده است. وی بخش خراسانی **یتیمه** را به فرانسه ترجمه کرد و در «مجلهٔ آسیایی» (JA، سری ۵، سال ۱۸۵۳، ۱/۱۶۹ـ۲۳۹، سال ۱۸۵۴، ۳/۲۹۱ـ۳۶۱ به چاپ رسانید. باربیه دربارهٔ شعر خراسانی **یتیمه** می‌نویسد: این شعر «همانقدر که در ابداع شعری ضعیف و سست است، در سبک نیز هست» (قس: دانر، همانجا).

نظر قاطع خاورشناس فرانسوی، به این‌گونه که بیان شده، اغراق‌آمیز است. زیرا دست‌کم می‌توان از سبک و صحت زبان در بسیاری از این اشعار دفاع کرد (مثلاً نونیهٔ ابوالفتح بستی). با این همه، در آن‌ها به یافتن نبوغ شاعرانه نباید امید بست. هرچه از زمان **یتیمه** جلوتر می‌رویم، جهش‌های هنری از ژرفنا به لایه‌های بیرونی شعر انتقال می‌یابند و واژه و انواع ترکیب‌های واژگانی مایهٔ اصلی هنر می‌گردند. آنگاه، یک صورت خیالی گاه به چندگونهٔ ساختاری جلوه می‌کند. دیگر تکرار مضمون، به‌شرط آنکه با الفاظ متفاوت بیان گردد، عیب به‌شمار نمی‌آید. استعاره‌های ادبی به کلیشه‌های قابل تکرار تبدیل می‌شوند. بخش عظیمی از این اشعار شعر «مناسبت» است. این‌گونه شعر، هرچند که می‌تواند در زمینهٔ جامعه‌شناسی اطلاعات مفیدی به‌دست دهد، پیوسته در مضمونی کوچک یا نکته‌ای ظریف محدود می‌ماند. حتی زمانی که موضوع از نکته‌های ظریف (مثلاً وصف نارنج) پا فراتر می‌نهد و مثلاً به وصف یکی از شهرها می‌پردازد، باز از تنگنای محدودیت رهایی نمی‌یابد: از صدها قصیده و قطعه‌ای که در وصف اصفهان به‌جای مانده، حتی یکی را هم نمی‌توان «اثر هنری» نامید.

یکی دیگر از ویژگی‌های شعر عربی ایران آن است که بیش‌تر آن‌ها را نمی‌توان زائیدهٔ محیط خود خواند. شاعران که گویی در پی ابداع نبودند، بیش‌تر، آثار معروف عراقی و گاه آثار کهن عربی را الگوی کار خود قرار می‌دادند و می‌کوشیدند به زبانی که در فراسوی محیط قرار دارد شعر بگویند. حال اگر این واقعیت را بپذیریم، آنگاه، دیگر از این‌که مثلاً وصف میوه‌ها در شعر خراسانی و اندلسی یکسان باشد تعجب نمی‌کنیم. این‌گونه تقلید را پدیدهٔ اجتماعی دیگری تشدید می‌کرد: شاعران ایرانی عربی‌سرا، به گونه‌ای وسواس‌آمیز، از فارسی و آثار ایرانی پرهیز می‌کردند و گویی بیم از آن داشتند که به «عجمه» متهم شوند.

ما در فصل آینده به نفوذ آثار فارسی در اشعار عربی ایران خواهیم پرداخت، اما از هم اکنون می‌توان گفت که این تأثیر بسیار کم‌تر از آن چیزی است که انتظار می‌رود. جالب آن‌که واژگان فارسی را در شعر تازیانی که عقدهٔ «عجمه» نداشتند بیش‌تر می‌توان یافت تا عربی‌گویان ایرانی‌نژاد.

اوج نوآوری هنری و نبوغ ادبی را بیش‌تر باید در فرآورده‌های کسانی یافت که در مرز دو فرهنگ عربی و ایرانی نشسته‌اند، زبانشان عربی است و از همهٔ امکانات و سنت‌های آن بهره می‌گیرند و، به یاری داده‌های فرهنگی همسایه، توانایی ابداع و خلق هنری می‌یابند. ابن مقفع در آغاز سدهٔ دوم و ابونواس در پایان همان قرن و ابوحیان توحیدی در قرن ۴ ق. چنین بودند. کتاب شگفت‌آور ***حکایة ابی‌القاسم بغدادی*** را که احتمالاً تألیف هموست و دو شهر بغداد و اصفهان را برابر هم می‌نهد، شاید بتوان یک شاهکار ادبی و نیز رمان منحصر به‌فرد در سراسر ادبیات عرب تلقی کرد.





کتاب سوم

از آهوی کوهی تا چنگیز





درآمد

درکتاب دوم کوشیدیم چند نکتهٔ اساسی راکه منابعِ بیش‌تر عربی به ما آموخته‌اند، یا به غلط به ما القا کرده‌اند، بازنماییم:

۱. ایرانیانِ قرن ۳ به‌بعد بیش‌تر مسلمان شده‌اند، اعتقادات کهن را فروگذاشته‌اند، آیین‌های گذشته را فراموش کرده‌اند و به جای آن‌ها اعتقادات و آیین‌های تازه نهاده‌اند.

۲. در همهٔ شهرهای ایرانی، زبان عربی فراگیر شده، در دربارها، اداره‌های حکومتی، مسجدها و مدرسه‌ها همه عربی می‌گویند و می‌نویسند. سه کتاب اصلی ما **یتیمه**، **دمیه** و **خریده** و همچنین دیوان شاعران ایران، به‌ویژه ابن بابک و نیز کتاب ***حکایت ابوالقاسم*** که اصفهان را صحنهٔ نمایش ساخته، نشان از آن دارد که مردم کوچه و بازار هم به عربی سخن می‌گویند و حتی در این زبان استاد شده‌اند.

۳. نویسندگان بزرگ ما از زبان مادری خویش روگردانده‌اند و در آن به چشم تحقیر می‌نگرند و سخت می‌کوشند که تنها عربی را ابزار تعبیر قرار دهند.

۴. زبان عربی ایرانیان، اگر در زمینهٔ دین و علم با زبان دیگر سرزمین‌های اسلامی تفاوت ندارد، در ادب راه صنعت پیش‌گرفته و عنایت همهٔ ادیبان به روساخت زبان معطوف است. لفظ‌پردازی و آرایه‌جویی به اوج می‌رسد و بخش عظیمی از ادبیات جهان عرب را به‌دنبال خود می‌کشاند تا از آن پس در کوره‌راهی که به «عصر انحطاط» معروف است درافتد.

ولی ما با پدیده‌ای مواجه گردیده‌ایم که به قول لازار (**کمبریج**، ۴) حادثه‌ای بزرگ در تاریخ جهان به‌شمار می‌آید. مراد ما سربرکشیدن زبان فارسی است که در اندک مدت زبان یکی از بزرگ‌ترین فرهنگ‌ها گردید. در برابر این پدیده، ناچار با چند سؤال مواجه می‌شویم:

۱. اگر زبان عربی، آنچنان که در فصل‌های پیشین دیدیم، سراسر ایران را فراگرفته، آیا دیگر جایی برای زبان فارسی باقی می‌ماند؟
۲. اگر عربی می‌تواند نیازهای فکری و مادی جامعه را برآورد، پس چه سود از فارسی؟
۳. اگر «وجدان ملی» از جامعه رخت بربسته، چرا باید به فارسی روی آورد؟
۴. آیا پیدایش فارسی انگیزه‌های زبان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی، اقتصادی و هنری هم داشته است؟
۵. انبوه عرب‌هایی که در ایران ساکن شده بودند چرا زبان خود را بر جامعه تحمیل نکردند؟

اگر بخواهیم به پرسش‌های بالا، و پرسش‌هایی که به تبع آن‌ها طرح می‌شود، پاسخ گوییم، ناچاریم دیدگاه خود را به‌کلی تغییر دهیم، در آن وضعیت زبانی که منابع به ما تحمیل کرده‌اند به چشم تردید بنگریم و به بیش‌تر پرسش‌هایی که مطرح شد جواب منفی بدهیم. به‌عبارت دیگر، باید طرحی دیگر بریزیم و فرض کنیم که مسائل ما حلقه‌وار به صورت زیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند:

منابع ما ــ که همه عربی‌اند ــ پرداختهٔ دست طبقه‌ای خاص است که به یاری دانش عربی خود امتیازهای اجتماعی فراوان کسب کرده است، هیچگونه احساس عام میهنی یا گرایش‌های ملی ندارد و همهٔ سرزمین‌های مسلمان را یکپارچه و یک‌زبانه می‌خواهد. در سازمان ذهنی اعضای این طبقه، فرهنگ و زبان فارسی جایی ندارد و بهتر است در تألیفات خود آن را یکباره به دست فراموشی سپارند چندان که گویی اصلاً وجود ندارد. بدین‌سان خواننده در این منابع و نیز در دیوان شاعران عربی‌سرا تقریباً هیچگاه احساس نمی‌کند که در سرزمینی غیرعربی زندگی می‌کند. اما این حال فریبی بیش نیست و زبان عرب، با همهٔ گستردگی، حوزهٔ محدودی دارد. بی‌تردید نخواهیم توانست که قلمرو عربی را مرزبندی کنیم و گسترهٔ آن را دقیقاً بشناسیم. اما ناچاریم محدودیت آن را ثابت کنیم تا سرانجام جایی هم برای زبان فارسی بگشاییم. درحقیقت، تعداد عربان ایران‌نشین اندک است و کسانی که از زبان عربی پشتیبانی می‌کنند خودِ ایرانیان‌اند. اما در کنار این طبقه ــ که طبقه‌ای اشرافی و مرفه است ــ تودهٔ ایرانیان با همهٔ نیازهای مادی و غیرمادی خود، که برای انتقال مفاهیم ابزاری جز زبان فارسی ندارد، به زندگی ادامه می‌دهد.

اقلیت بسیار بزرگی از ایرانیان هنوز در قرن ۴ ق. زردشتی‌اند و به پهلوی می‌نویسند (آثار دینی) اما ظاهراً به فارسی دری یا یکی از لهجه‌های آن سخن می‌گویند. بقیهٔ ایرانیان مسلمان شده و نسبت به آیین تازهٔ خود تعصب می‌ورزند. عربی را در مقام زبان قرآن ارج می‌نهند، اما در

زندگی روزمرهٔ خود در آن به چشم زبان بیگانه می‌نگرند و غالباً هیچ از آن نمی‌فهمند. خاطره‌ای مبهم و گاه افسانه‌آمیز از تاریخ باستانی ایران در درون این طبقه فعال است. چند روایت بروز این خاطره را نزد برخی از شهریاران ایرانی نشان داده است. اما برخی اشعار و حکایات ثابت می‌کند که توده‌های مردم هم از آن عاطفهٔ باستانی بی‌بهره نبوده‌اند و زندگی‌شان، در برخی آیین‌ها و مراسم مردمی و داستان‌ها و تاریخ‌ها، با گذشتهٔ غیراسلامی‌شان پیوند می‌خورد.

از آن‌جا که زبان فارسی عموم مردم، زنده و پویاست، ناچار باید انتظار داشت که به‌نحوی در ادبیات عربی ایران تأثیر گذارد. چون عربی‌نویسان به عمد از فارسی پرهیز می‌کردند، یافتن تأثیرات زبان و محیط در آثارشان اندک و دیریاب است. با این همه، همین که به درون این ادبیات، به‌ویژه فراورده‌های منظوم گام می‌نهیم، به پدیده‌های شگفتی برمی‌خوریم؛ مثلاً گاه می‌بینیم که زبان، خارج از ارادهٔ شاعر، به گونه‌ای زیرکانه در شعر عربی نفوذ می‌کند و گاهی هم فارسی‌ستیزان را ناچار می‌سازد که فارسی بنویسند.

در سدهٔ ۴ ق.، نثر فارسی یا فارسی نوشتاری، چون موجودی پرآزرم و بیمناک، پردهٔ ستبر عربی را می‌درد تا سربرآورد و دم زند. اما گویی چون بروز خود را نوعی گستاخی می‌پندارد و از زایش خود در این فضای پرهیبت نیم‌مقدس که عربی آفریده شرمگین است، پیوسته ناچار شده است، در هر کتاب، وجود و حضور خود را به گونه‌ای توجیه کند. کار توجیه، که دست‌کم دو قرن استمرار یافته است، عمدتاً بر یک انگیزه استناد می‌کند و آن این که مردم این سرزمین‌ها عربی را به شایستگی نمی‌فهمند.

مرزبندی عربی

دو کتاب عربی **یتیمه** و **خریده** را، در کتاب دوم، رمز و مرز دورانی نهادیم که سراسر پوشیده از عربی بود: شاعران **یتیمه**، به تقریب، از پایان قرن ۳ ق. به‌بعد زیسته‌اند و شاعران **خریده** در قرن ۶ ق.

شعر خاطره‌انگیز آهوی کوهی که ابوحفص سغدی حدود سال ۳۰۰ ق. سروده (ن.ک.: صفا، ۱/۱۷۸)، بی‌تردید نخستین شعر فارسی نیست اما برای زمان‌بندی کار ما، که هرگز نمی‌تواند تاریخ دقیقی داشته باشد، گزینهٔ شایسته‌ای به‌نظر می‌آید. زیرا هم دوران نخستین شاعران **یتیمه** را پوشش می‌دهد و هم رمز گسترش زبان فارسی است که تا نزدیکی‌های عصر مغول ادامه می‌یابد. به‌عبارت دیگر، این دو دوره هر دو یکی است که ما از دو دیدگاه به آن نگریسته‌ایم: دیدگاه عربی و دیدگاه فارسی.

خاموشی منابع دربارهٔ زبان فارسی باعث می‌شود که پژوهشگران معمولاً ایران را از سدهٔ نخست به‌بعد عربی‌زبان تلقی کنند. اما این اندیشه برای قرن‌های اول و دوم البته باورکردنی نیست. دربارهٔ قرن سوم نیز باید جانب احتیاط را فرونگذاشت. زیرا هنوز انگیزه‌های عربی‌آموزی به امور دینی و دیوانی منحصر است و انگیزه‌های علمی و ادبی هنوز توان کافی به‌دست نیاورده‌اند. ما در زمان ابومسلم دیدیم که زبان عربی از حوزهٔ سپاهیان عرب و موالی ایشان و یا دستگاه حکومتی چندان فراتر نمی‌رفت. آنچه ابن رسته (ص ۱۹۶) دربارهٔ اصفهان نقل کرده باید برای بسیاری دیگر از شهرهای ایران صادق باشد. وی می‌گوید: «در دیوان اصفهان نخستین کسی که به عربی نوشت، سعد کاتب عاصم بن یونس عامل ابومسلم بود. [باز او] اول کس بود که مردم اصفهان را به آموختن قرآن واداشت. گویند او از مسلمانان شهر خواست برایش قرآن بخوانند. تنها هشت تن یافت که قادر به این کار بودند. از آن جمله نیز تنها سه تن حافظ قرآن بودند. اما هنوز سال سرنیامده بود که عامهٔ مردم قرآن خواندن آموختند و آن را حفظ کردند.»

از این روایت نخست چنین برمی‌آید که دیوان اصفهان، تا حدود سال ۱۳۰ ق.، به زبان پهلوی بوده است. دیگر آن که کلمهٔ «مسلمانان»، در این روایت، تنها شامل ایرانیان نیست، بلکه بی‌تردید عرب‌های ساکن اصفهان را نیز دربرمی‌گیرد. به‌عبارت دیگر، خود عرب‌ها نیز از خواندن قرآن عاجز بودند.

چهل سال پس از آن، وضعیت عربی‌دانی ایرانیان، که البته رو به افزایش است، هنوز دگرگونی چشمگیری نیافته بود. اما منابع ما، هنگامی که از دو سفر هارون‌الرشید به ری (سال ۱۸۹ ق.) و خراسان (سال ۱۹۲ ق.) گفت‌وگو می‌کنند، هیچگاه دغدغهٔ زبان ندارند و گویی هارون در سرزمینی عربی به سفر مشغول شده است. ظاهراً علت آن است که هارون (و بعدها مأمون) با همهٔ دستگاه حکومتی و دربار و سپاه به چنین سفرهای دراز دست می‌زد و تردید نیست که گروهی مترجم میان این مجموعهٔ سنگین و مردم ایران رابطه برقرار می‌کرد. یک روایت می‌شناسیم که بر این موضوع تأکید می‌کند: هنگامی که هارون در ری بود، یک امیر دیلمی به‌نام مرزبان بن جُستان و شهریار طبرستان به نام ونداد هرمز نزد او رفته اسلام آوردند. در یکی از دیدارها، هارون با ونداد هرمز به درشتی سخن گفت. وی پاسخ داد: «من تازی ندانم، اما معلوم می‌شود که امیرالمؤمنین را به بشرهٔ مبارک تغیّر ظاهر شده و در حق من کلمات بی‌مشفقانه می‌فرماید... خلیفه پرسید او چه می‌گوید؟ ترجمهٔ سخن عرض داشتند، هارون خجل شد...» (ابن اسفندیار، ۹۱). راست است که این دو امیر از

دیلمستان و طبرستان آمده بودند و در آن سرزمین‌ها عربی هیچگونه نفوذی نیافته بود، اما در روایات ما عربی‌ندانی این امیرگویی امری طبیعی و رایج جلوه می‌کند. با این همه، فرمانروایان تا آن زمان بیش‌تر عرب بودند و حاکمان جزء، که گاه دهقانان ایرانی بودند، باید از امیران عرب پیروی می‌کردند و ناچار عربی می‌آموختند. در عوض، مردم عادی نه مکلف به آموختن عربی بودند و نه انگیزه‌ای برای این کار داشتند؛ به‌ویژه که هنوز اکثریتی از ایشان همچنان زردشتی باقی مانده بودند. روایت شاعرانی که گاه از خارج وارد ایران می‌شدند (و نه شاعران درون ایران) به دوری توده‌های مردم از عربی اشارت آشکاری دارد: در خراسان، به فارسی ترانه می‌خوانند و مرد عربی که به آن گوش می‌دهد، لذت می‌برد اما هیچ از آن نمی‌فهمد (طه ندا، ۴۶، ترجمهٔ اشعار آن مرد که از فارسی‌ندانی خود اندوهگین است، در طه ندا، ترجمهٔ فارسی، ۵۲ـ۵۳؛ عزیزی، 415 که همین داستان را به ابوتمام نسبت داده است).

در این قرن سوم، اصطخری (فارسی، ۱۲۰) وضعیت زبان را در منطقهٔ فارس روشن کرده است. وی، پس از اشاره به رواج دری و مهجوری پهلوی، می‌افزاید: «زبان سوم، تازی است: در دیوان‌های پادشاهان، مکاتبات و معاملات به تازی است.»

صد سال پس از این نیز مردم روستاهای فارس، که به‌سبب نزدیکی به عراق، معمولاً آنان را عربی‌گرا می‌پنداریم، همچنان از عربی به دور بودند: در آغاز قرن ۴ ق، متنبی بر شِعب بَوّان در فارس که سرزمینی بس خرم بود، می‌گذشت و از این که نمی‌توانست با کسی هم صحبت شود، آزرده‌خاطر بود. آنگاه، قصیده‌ای را که در مدح عضدالدوله می‌سرود، با ستایش شعب بوان آغاز کرد و در بیت دوم و سوم گفت:

۲. اما مرد عرب، در این سرزمین، هم به رخسار غریبه است، هم به‌دست و هم به زبان.

۳. [از زیبایی‌گویی] بازی‌گاه پریان است که اگر سلیمان هم بر آن گذرد، ناچار باید ترجمانی با خود گیرد (دیوان، شرح برقوقی، بیروت، بی‌تا، ۳۸۴/۲)[1].

در فصل‌های آینده نشان خواهیم داد که بیش‌تر نویسندگان کتاب‌های فارسی، از سدهٔ ۴ ق. به‌بعد، کثرت فارسی‌خوانان را انگیزهٔ فارسی‌نویسی خود انگاشته‌اند و برخی نیز تصریح می‌کنند که حوزهٔ عربی‌شناسان محدود است. یکی از کهن‌ترین این آثار در زمینهٔ پزشکی و

---

۱. ولکن الفتی العربی فیها غریب الوجه والید واللسان
ملاعب جنة لو سار فیها سلیمان لسار بترجمان

ترکیب «غریب الید» در بیت نخست معنی روشنی ندارد. برقوقی سه وجه برای آن برشمارده است. ترجمهٔ فرانسوی عزیزی، ص ۴۱۶ چندان دقیق نیست.

به شعر فارسی است که میسری در ۳۷۶ ق. فراهم آورده است. وی می‌نویسد که اگر این کتاب را «به تازی کنم، نیکو نباشد» زیرا دیگر همه‌کس نمی‌تواند از آن بهره گیرد (ن.ک.: میسری، *دانشنامه*، تهران، ۱۳۶۶، ص ۶؛ لازار، «نخستین شاعران»، ۱۸۲/۲، بیت ۸۴). میسری این کتاب را، به قول لازار، برای ناصرالدولهٔ سیمجور، و به قول برات زنجانی (مقدمهٔ *دانشنامه*)، برای سبکتگین تألیف کرده است. ظاهراً نظر دوم صحیح است.

زبان، هرچه تصنعی‌تر و فنی‌تر شود، از دایرهٔ گسترشش کاسته می‌گردد. در زمان صاحب بن عباد (قرن ۴) تصنع به اوج رسیده بود و فیروزان مجوسی که از این سخن‌پردازی‌های شگفت جانش به لب رسیده بود، می‌پنداشت که سجع صاحب دشنام یا زبان زنگی و بربری است. از این رو، از صاحب خواست که به زبان همهٔ مردم سخن بگوید زیرا که این «نه زبان پدران ایرانی توست، نه زبان تودهٔ مردم که هم آیین تواند...» (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۵۹).

باز، در زمان صاحب، دو پدیدهٔ ادبی بسیار شگفت ـ که هر دو در زمینهٔ خود به نقطهٔ اوج رسیده‌اند ـ می‌شناسیم که محدودیت عربی ادبی را در دایره‌ای نسبتاً تنگ به نیکی نشان می‌دهند. نخست *قصیدهٔ ساسانیه* است. نام «بنی ساسان» نخست بر گدایان و سپس بر دسته‌هایی از طبقهٔ سوم جامعهٔ عراق، چون عیاران و شعبده‌بازان و رمالان و جادوگران و درویشان و بوزینه‌داران و خرس‌گردانان و گربه‌رقصانان و مردمان دیگری از این دست، اطلاق می‌شد. آنگاه، تردستی‌ها و زرنگی‌های شیطنت‌آمیز ایشان در حکایت‌هایی شیرین و سرگرم‌کننده به کتاب‌های ادب عربی راه یافت. پیداست که این مردمان، انبوهی واژه و اصطلاح خاص خود داشتند که همگان درنمی‌یافتند. شاعری به‌نام احنف عکبری به زبان این قوم شعری ساخت و در بغداد تقدیم صاحب بن عباد کرد. صاحب، آن اصطلاحات عجیب بغدادی و آن لاف‌زنی‌های حیرت‌انگیز و خنده‌آور را سخت پسندید و بعدها در ری از ابودُلَف خزرجی ـ همان جهانگرد معروف ـ خواست که، به تقلید از احنف، یک «قصیدهٔ ساسانیه» برایش بسراید. ابودلف نیز قصیده‌ای ساخت و در آن اصطلاحات بنی‌ساسان را نیز شرح داد (این قصیده را باسورث چاپ و به انگلیسی ترجمه کرده است).

سؤال مهمی که باسورث و دیگران مطرح نکرده‌اند، این است: مخاطب اصلی این قصیده، با آن زبان و اصطلاحات شگفت، کیست؟ دربارهٔ احنف، البته جواب آشکار است: مخاطب او انبوه شیادان و عیاران بغداد بودند که در آن زمان فعالیت بسیار داشتند و گاه بر حوادث سیاسی و اجتماعی عراق اثر می‌گذاشتند. اما این سخن دربارهٔ ایران مصداق ندارد.

در این‌جا، مردم ناچار بودند عربی را با زحمت بسیار در مکتب‌خانه‌ها و مسجدها و خانه‌های استادان بیاموزند و بی‌تردید هیچگاه نمی‌توان پنداشت که طبقات پست یا متوسط و یا حتی درس‌خواندهٔ ایران بتواند کلمه‌ای از این قصیده را دریابد. این شعر حتی از نظر جامعه‌شناسی ایرانِ قرن ۴ نیز هیچ اعتباری ندارد و هرگونه بهره‌برداری از آن نتیجه‌ای نادرست خواهد داد. این‌گونه آثار در حلقات شبانهٔ صاحب و همطرازان او محصور می‌ماند (ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل *بنی‌ساسان*).

اثر دوم کتابی است به‌نام ***حکایة ابی‌القاسم البغدادی*** که در ادبیات عرب شاهکار بی‌مانندی است. صحنهٔ این نمایشنامه‌خانهٔ یکی از اشراف اصفهان است، اما زبان آن از نوع زبان ***قصیدهٔ ساسانیه*** است: از یک‌سو، به آرایه‌های لفظی آکنده است و از سوی دیگر، به واژگان گویش بغدادی. هنوز بسیاری از کلمات و اصطلاحات این کتاب، با آن که بیش از ۱۰۰ سال از چاپش می‌گذرد، همچنان ناخوانده مانده است.

آنچه دربارهٔ قصیدهٔ بالا گفتیم، دربارهٔ این کتاب نیز صادق است. تردید نداریم که مردم اصفهان مطلقاً هیچ از این کتاب نمی‌فهمیدند. زیرا مخاطبان آن تنها مردم بغداد بودند نه ایرانیان. انتقادهای تند و گزنده‌ای که از اصفهان و مردم آن شده، ستایش‌های اغراق‌آمیزی که دربارهٔ همان شهر و همان مردم آمده، حتی کلمه‌ها و جمله‌هایی که به لهجهٔ اصفهانی نقل گردیده، همه، ابزارها و ترفندهای هنرجویانهٔ مؤلف‌اند و نه دلیل آشنایی اصفهانیان با چنین ادبیاتی (ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل «ابومطهر ازدی»).

پیش از این (ص ۱۶۵)، دیدیم که چگونه ثعالبی از تنگ‌شدن فضای عربیت دلنگران است. وی می‌گوید: «داشت بازار عربیت کساد می‌شد» که ابوالفضل میکالی به دادش رسید. پیداست که این‌گونه گفتار جز مدحی میان‌تهی نیست و امیر میکالی را توان آن نبود که بتواند صحنهٔ زبان‌شناسی ایران یا حتی ماوراءالنهر را دگرگون کند. از آن‌جا که ثعالبی در بسیاری از شهرهای ایران زیسته و آثارش را به امیران گوناگون هدیه کرده، سخن او را دربارهٔ کساد عربیت باید عام پنداشت و به منطقهٔ میکالیان ــ که اتفاقاً عربی‌گراتر از دیگر نقاط خراسان و ماوراءالنهر بود ــ منحصر ندانست.

بررسی جالب توجهی که برتلس در بخشی از *یتیمه* انجام داده، به‌نحوی مرزهای عربی ادیبانه را متمایز می‌سازد. وی شعرای عرب‌زبان ماوراءالنهر و خوارزم را شمارش کرده (ص ۱۶۸)؛ تعداد ایشان ۱۱۹ است. از این میان، ۱۹ شاعر، امیراند، ۸ تن وزیر و ۲۸ تن دبیر؛ به‌عبارت دیگر ۶۰ درصد از شاعران آن منطقه، به طبقهٔ حاکم تعلق دارند.

صد و چندسال پس از این، اسماعیل جرجانی در *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* که برای محمد خوارزمشاه (د. ۵۰۶ ق.) تألیف کرده، دست به کار شگفتی می‌زند: همین که به موضوع زهرها می‌رسد، می‌نویسد: «این کتاب را از این علم خالی نشایست گذاشت. لکن صواب چنان دیده آمد که آنچه نام‌های زیانکار و خاصیت و فعل آن است، به تازی یادکرده آید تا به وجهی پوشیده‌تر باشد و آنچه دفع مضرت و علاج آن است به پارسی یاد کرده آید تا ظاهرتر بود و منفعت آن عام‌تر.» (ص ۶۲۷)

این روایت نشان می‌دهد که در اواخر سدهٔ ۵ ق. عربی تا چه حد از دسترس مردم، حتی باسوادانی که قادر به خواندن ذخیره‌اند، به دور است.

چند سال پس از این، وضعیت عربی‌گویی باز هم محدودتر شده و پیشتر (ص ۱۷۳) دیدیم که زمخشری آن را به «عالمان و امامان امت» منحصر می‌شمارد. زمخشری نیز، درست مانند ثعالبی، به امیری دل می‌بندد که عربی دوست است و امید می‌رود که بتواند این زبان را از کسادی نجات دهد. اما امیر او دانشمندی در حد ابوالفضل میکالی نیست، بلکه اتسوز ترک‌نژاد و ترک‌زبان است که فارسی را به ناچار خوب می‌داند؛ اما اینک، چون خداوند رغبت به عربیت را در دل او افکنده، می‌خواهد به کمک زمخشری و از طریق زبان فارسی آن زبان را نیز بیاموزد!

در کتاب‌های فارسی متأخرتر نیز ـ که گاه از محدودهٔ زمانی کار ما خارج‌اند ـ شهادت‌های بسیار جالب توجهی دربارهٔ عربی می‌توان یافت. یکی از این شهادت‌ها از آنِ راوندی در حدود سال ۶۰۰ ق. است. وی، پس از آن که قصیدهٔ عربی طغرایی (د. ۵۱۴ ق.) را نقل می‌کند (*راحة‌الصدور*، ۲۳۹)، چنین می‌افزاید: «دریغ آن روزگار که وزرا چنین شعر گفتندی که بعهد ما برنمی‌توانند خواندن. کار خواجگی باعوانی افتاد، هرکه وجوه انگیزتر و درویش آویزتر و خون‌ریزتر، وزیر می‌شود.»

چند سالی پس از این، زیدری به عربی‌دانی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه اشاره می‌کند. وی می‌نویسد که خلیفه، شهاب‌الدین سهروردی را به رسالت نزد او فرستاد و او گفتار خویش را در حضور سلطان با حدیثی آغاز کرد. سلطان در پاسخ گفت: «اگرچه من مردی ترکم و لغت عربی نمی‌دانم، اما معنی حدیث را فهم کردم.» (*سیرت جلال‌الدین*، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۰). در سال ۶۲۳، همین زیدری میان سلطان و سفیر «مغرب» نقش مترجمی را عهده‌دار می‌شود (همان، ۱۵۷).

در قرن ۸ ق.، کتاب *نهایة‌الارب*، که به خط «کوفی معقلی» بود، ۷ سال در کتابخانهٔ اتابک

نصرةالدین احمدلر (د. ۷۳۳ق.) افتاده بود و هیچکس نبود که بتواند آن را بخواند. به همین جهت، اتابک از مترجم خواست که آن را به فارسی ترجمه کند تا «عموم خلایق را از آن حظی حاصل شود» (*تجارب‌الامم*، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

فصل‌های آیندهٔ ما که بیش‌تر به بروز و حضور فارسی در درون یا در کنار عربی می‌پردازد، سهم عربی را در گسترهٔ زبانی ایران بهتر نشان خواهد داد.

رخنه در دیوارهٔ عربی

نفوذ واژه‌های فارسی در زبان عربی از دوران جاهلی آغاز شده بود و در قرن‌های نخست اسلام به اوج رسید. ما اکنون مجموعهٔ واژه‌های فارسی را که به عربی رفته‌اند (= معربات) ۲۵۰۰ کلمه تخمین می‌زنیم؛ هرچند که برخی از پژوهشگران عرب این عدد را تا ۴۰۰۰ نیز بالا برده‌اند (التونجی در مقدمه‌ای که بر ترجمهٔ کتاب *راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان جاهلی*، تألیف آذرنوش نگاشته چنین نظری ابراز داشته که به گمان ما اغراق‌آمیز است، ن.ک.: «سبل نفوذ الفارسیة...»، ابوظبی، ۲۰۰۴، ص ۶).

این واژه‌ها را بیش‌تر در آثار عراقی قرن‌های دوم تا چهارم ق. باید یافت. ما فهرست معرّبات بسیاری از این آثار را داده‌ایم و ملاحظه کرده‌ایم که تعداد آن‌ها ــ به‌ویژه در زمینهٔ فرهنگ مادی ــ در آثار عراقی به‌راستی چشمگیر است (مثلاً ۲۶۰ کلمه در دیوان ابونواس). در عصر *یتیمه*، وام واژه‌ها آزادانه به عربی می‌رفتند و کسی در آن‌ها به چشم مهمانان ناخوانده نمی‌نگریست. در آثار علمی، به‌ویژه پزشکی و اخترشناسی، حتی اصطلاحات دشوار عربی را گاه به کمک کلمات فارسی توضیح می‌دادند (ن.ک.: جلوتر). اکنون اگر تألیفاتی را که نویسندگان ایرانی‌نژاد و غالباً دوزبانه در درون سرزمین‌های فارسی‌زبان به عربی پدید آورده‌اند بررسی کنیم، البته امید به آن می‌بندیم که وام واژه‌های فارسی بیش‌تری به‌دست آوریم و از ورای آن‌ها فضاهای فرهنگی-اجتماعی ایران را در آن روزگاران بازیابی کنیم. اما چنین نیست و بلکه عکس آن صادق است. علت این امر هم البته برای ما روشن است. زیرا در فصل «فارسی‌گریزی» به تفصیل دربارهٔ آن گفت‌وگو کرده‌ایم. نمونهٔ زیر این موضوع را روشن‌تر می‌کند:

باخرزی نویسنده و شاعری دوزبانه بود (ن.ک.: *دبا*، ذیل این نام) و عوفی (۱/ ۷۰) کتابی به‌نام *طرب‌نامه* شامل رباعیات فارسی به او نسبت داده است. اما *دمیة* او به‌نحو وسواس‌آمیزی از معربات تهی است و مجموعهٔ کلماتی که التونجی، ناشر *دمیه*، یافته است از ۸۲ کلمه درنمی‌گذرد (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۴۳). اما همهٔ این کلمات ــ یا دست‌کم بیش‌تر

آن‌ها ــ از نظر کار ما بی‌ارزش‌اند. زیرا چندین قرن از عمرشان در زبان عربی گذشته است: یا جاهلی‌اند، یا قرآنی و یا در شعر بزرگان صدر اسلام به‌کار رفته‌اند، رنگ و بوی فارسی از آن‌ها رخت بربسته و در ساختار واژگان و فرهنگ‌های عربی جایی برای خود گشوده‌اند و به‌عبارت دیگر مشروعیت عربی یافته‌اند.

آنچه ما می‌جوییم، واژگانی است که بار معانی ایرانی را در قرن‌های ۳ تا ۵ به دوش کشیده و به درون عربی نفوذ کرده‌اند. اما آثار بزرگ عربی، یعنی **یتیمه**، **دمیه**، **خریده** و دیوان شاعران می‌کوشند در را به روی فارسی ببندند.

اینک تنها چارهٔ ما آن است که، با تیزبینی بیش‌تر، لایه‌های گوناگون این ادبیات را بررسی کنیم تا ببینیم آیا فارسی توانسته است راهی به درون بیابد؟

ما مجموعهٔ آنچه را در این ادبیات یافته‌ایم ــ برای آسانی کار ــ در مورد **یتیمه** در سه سطح عرضه می‌کنیم: الف ــ سطح واژگان، ب ــ سطح ترجمه، ج ــ سطح معانی. پس از آن نیز به **دمیه** و **خریده** می‌پردازیم.

عصر یتیمه

الف) واژگان

کلمه‌های فارسی، در شرایطی خاص، توانسته‌اند خود را بر شعر عربی تحمیل کنند، به‌طوری که شاعر گاه چاره‌ای جز به‌کاربردن وام واژه نداشته است. کلمه، چنان که گویی از غفلت شاعر بهره برده، خود را به درون شعرش گنجانیده است. در این احوال، گاه چنان است که شنونده، اگر فارسی نداند، چیزی از آن شعر عربی درنمی‌یابد:

۱. ابوالحسن آغاجی دربارهٔ بلخ گوید:

۱. شهری است که نام آن را از حروف کلمهٔ «بخل» ساخته‌اند؛ مراد شهر بلخ است.

۲. در آن، زندگی نیز مانند اسمش دگرگون شده، یعنی اگر بای آن را برداشته به جایش ت بگذاری، می‌شود تلخ (تتمه، ۱۱۴/۲)[1].

۲. شاعری به‌نام ابوعلی باخرزی دربارهٔ شراب گوید:

مستی این شراب [در آدمیزاد] شر برمی‌انگیزد. شرّ آن را برگیر و باقی را به من بنوشان (شراب ــ شر = آب). این شعر کم‌مایه چون برای عرب‌زبانان قابل فهم نیست،

---

۱. بیت دوم: والعیش فیها کاسمها مبدلاً　　من بائها تاءً و ذا تلخ

ناچار ثعالبی آن را توضیح می‌دهد: «یعنی آب پاکیزه ــ به فارسی ــ به من بنوشان» (همان، ۳۹/۲).

۳. ابوعلی ساجی دربارهٔ مرو گوید:

۱. شهری است دل‌انگیز، آبی است گوارا؛ خودبینی که از بوی عبیر خوش‌تر است.

۲. هرگاه کسی آهنگ ترک شهر کند، نامش وی را از رفتن بازمی‌دارد.

این‌بار ثعالبی (یتیمه، ۷۶/۴) توضیحی نمی‌دهد. اما می‌دانیم که نام مرو marv به این صورت در عربی قابل تلفظ نیست و ایشان ناچار می‌گویند: marw ← maru؛ سپس maru را با فعل امر فارسی (مرو = marow) تطبیق داده‌اند (این شعر را ثعالبی در *لطائف*، ص ۲۰۲ تکرار کرده است).

۴. صاحب بن عباد که می‌خواهد نکتهٔ شیرینی به ابوسعد آبی (منسوب به آوه، نزدیک ساوه) بگوید، دوبیتی خود را ــ با توجه به نام آبی ــ با این مصراع تمام می‌کند: «اخلاق عسلینِ تو از آب است.» (تتمه، ۱۰۰/۱).

۵. ابوالفتح بستی برای کلمهٔ «مهمان» اشتقاقی ظریف یافته و آن را در یک دو بیتی بیان کرده است:

۱. فارسیان از باب بزرگداشت مهمان ــ هرکه باشد ــ او را مهمان خوانده‌اند،

۲. زیرا مه یعنی بزرگ‌تر، مان یعنی خانه؛ و مهمان تا زمانی که در مان (= خانه) باشد، سرور ایشان است (ثعالبی، *لطائف*، ص ۹ که این نامگذاری را به بهرام گور نسبت داده است).

۶. کلمات گاه به گونه‌ای موذیانه در شعر عربی‌سرایان ایرانی تأثیر می‌گذارد و ایشان ناخودآگاه دست به کاری می‌زنند که ذوق عربی برنمی‌تابد. از قضا، شاعر بزرگی چون ابوالفتح بستی در این دام افتاده است. وی، در لفظپردازی‌های بی‌پایانش، کلمات فطنه و فتنه، ضمان و زمان، حذر و هذر را قرینه قرار داده است. اما این کلمات تنها در فارسی گفتاری یا عربی به لهجهٔ فارسی جناس تام به‌وجود می‌آورند، نه در لهجهٔ عربی (ن.ک.: آذرنوش، *دبا*، ذیل «ابوالفتح بستی»).

۷. ابوالقاسم اطروش از مردم استرآباد باکلمهٔ دهخدا که در عربی آن روزگار بسیار شایع بود، بازی کرده است:

خلیلي فِرّا من الدهخدا　　　خُذا حَذَراً من وَدادِه خذا

دوستان از دهخدا بگریزید و از دوستیش پرهیز کنید (یتیمه، ۴۷/۴).

۸. ظاهراً جشنی به‌نام «رام‌روز» در خراسان قرن ۴ ق. معمول بود که از جزئیات آن اطلاع

روشنی نداریم. دو برادر از نوادگان طاهر، که یکی‌شان همان ابوالطیب طاهری بود، دو بیت شعر ردوبدل کردند که از قضا عین هم بود:

۱. من و اذان‌گو در بامداد رام روز با هم اختلاف داریم:

۲. من بانگ صبوحی می‌زنم «که کیادا»، او بانگ می‌زند که حیّ علی‌الصلاة (یتیمه، ۶۹/۴-۸۲).

از «که کیادا» چیزی فهمیده نمی‌شود؛ شاید در اصل «که بیارا» بوده که به صورت بالا تحریف شده است.

۹. از عجایب کار ثعالبی آن که گاهی در برخی از آثارش بیتی و جمله‌ای به زبان فارسی نقل کرده است. در *ثمارالقلوب* (ص ۱۸۸) آورده است که عباس اُرخُسی در شب سدهٔ (السَّذَق) سی‌ویکم شعری در ستایش نصر بن احمد سامانی سرود:

مهترا بارخدایا ملک بغدادا　　　سَذَقِ [سی] ویکم بر مبارک بادا[1]

«امیر روی ترش کرد و ابروان درهم تابید و گفت این شمردن از چه بایست.» در این روایت می‌بینیم که، در زبان عربیِ ایران، فعلی برای «جشن سده گرفتن» ساخته‌اند: اَسذَقَ یُسذِقُ.

۱۰. ثعالبی (*لطائف*، ص ۲۰۹) به چند چیز استثنایی در غزنه اشاره می‌کند، ازجمله: «تفاح امیری همان است که به آن ژاله می‌گویند؛ ریباس، دوغباج.»

۱۱. آرایه‌پرداز بزرگ، ابوبکر خوارزمی، (د. ۳۸۳ ق.) نیز به قول خودش یک‌بار «مزاح ظریف» کرده و قافیه‌های یک قطعهٔ شش‌بیتی را فارسی نهاده است:

۱. بامدادان به رود *هندمند* رسیدیم؛ مست بودیم و دست یکدیگر را به شیوهٔ رقص *دستبند* گرفته بودیم.

۲. شرابی بود پاک... از *جَهنَبند* (شاید اسم جایی باشد).

۳. ساقی ای زرین‌فام بیامد و جامی چون *درند* میان ما بگردانید (درند به‌معنای شکل یا هم‌شکل در این‌جا معنی ندارد. شاید در اصل *برند* > *پرند* بوده باشد. در این صورت، می‌توان آن را صفت ساقی پنداشت و چنین ترجمه کرد: ساقی ای زرین‌فام و پرنیان‌گون...).

۴. هنگامی که مستی شبانه در اندام ما خزید، و به حال *خردمند* درآمدیم (ظاهراً در شعر تحریفی رخ داده و ساخت عبارات را مغشوش کرده است).

---

۱. این بیت را لازار در «نخستین شاعران»، ۶۴/۲ به ابوالعباس رَبَنجنی نسبت داده است. وی در ترجمهٔ «ملک بغدادا» (همان، ۸۳/۱) گفته: شاه بغداد معنی ندارد، باید آن را «شاه خداداد» ترجمه کرد.

۵. هرگاه به قصد بوسه به او نزدیک می‌شوی، خویشتن‌داری می‌کند و خود را چون **دردمند** درمی‌افکند.

۶. این شعر مردِ ظریفی است که نشان می‌دهد او **چه چندین چند** است (معلوم نیست در اصل چه بوده است. ناشر دیوان **چند به چند** خوانده است. ن.ک.: یاقوت، *بلدان*، ۹۹۳/۴؛ قس: **دیوان**، ۳۳۹).

غَدَوْنا شَطَّ نَهرِ الهند مَندِ	سُکاریٰ آخذي بالدَّستَبَنْدِ
وراحٌ، قهوةٌ، صفراءُ، صرفٌ	شَمولٌ، قَرْقفٌ مِنْ جَهْنَبَنْدِ
وَساقٍ شِبْه دینارٍ أتانا	یُدیرُ الکأسَ فینا کالدُّرَنْدِ
فَلَمّا دَبَّ کسرُ اللّیلِ فینا	وأَصْبَحْنا بِحال خردمندِ
مَتیٰ تَدنو بِقُبْلَتِهِ تَلَکَّا	ویُلقی نَفْسَهُ کالدَّردمَنْدِ
و هذا شِعرُ مزّاحٍ ظَریفٍ	یُحاکی أنّه چند بن چندِ

۱۲. ابواحمد کاتب، که چندی وزیر اسماعیل سامانی بود و دیدیم (در بخش عربی به سبک ایرانی) چگونه از عربی‌دانی ایرانیان تعجب می‌کند، برای آنکه نشان دهد انگشتر برای مردان نیز شایسته است، ۴ دلیل می‌آورد. در یکی از آن‌ها ناچار می‌شود یک اصطلاح فارسی به‌کار برد: «انگشتر آرایش مرد است و نامش به فارسی **انگشت‌آرای** است» (**یتیمه**، ۶۶/۴).

۱۳. پدیدهٔ جالب‌توجهی که نظر ما را دربارهٔ فارسی‌گریزی ایرانیان تأیید می‌کند، شاعری کاملاً عرب وعرب‌زبان است‌که، بیش ازهمهٔ شاعران ایرانی یتیمه،کلمهٔ فارسی به‌کار برده است:

ابوطالب مأمونی (د. ۳۸۳ق.) یکی از نوادگان خلیفه مأمون بود که به ایران آمد، نخست به صاحب بن عباد پیوست، سپس به توصیهٔ ابوبکر خوارزمی به نیشاپور نزد سیمجوریان رفت و سرانجام در بخارا مسکن گزید. در آن هنگام، ظاهراً خلیفه‌زادگان و وزیرزادگان متعددی در آن‌جا می‌زیستند. زیرا سامانیان او را از جهت حقوق «به دیگر اولاد خلف، چون پسر مهدی (کذا) و پسر مستکفی» و نیز پسر واثق ملحق کردند (**یتیمه**، ۱۵۳/۴). بدین‌سان، ابوطالب در آسایش و تجمل بسیار می‌زیست و ــ مانند همطرازانش ــ جز خوش‌خواری و عشرت و پروراندن آرزوی خلافت در سر وگاه نیز سرودن شعر کاری نداشت. وی، علاوه بر چند قصیده، تعدادی قطعهٔ دو یا چند بیتی دارد که در آن‌ها به وصف یکی از پدیده‌های زندگی روزمره پرداخته است. در اطراف این امیر جوان خوشرو، البته چیزی جز فراورده‌های تمدن ایرانی نمی‌توان یافت. او نیز در آن‌ها می‌نگرد و مضمون شیرینی برای هرکدام پیدا می‌کند. بدین‌سان، از حمام و سنگ‌پا و لیف و حوله و زنبیل گرفته تا انواع

خوراکی‌ها و ظرف‌ها و گل‌ها موضوع شعر او قرار گرفته‌اند. تقریباً هیچیک از این کلمات، در زبان عربی، نو نیستند. اما بیش‌تر در دورهٔ اول عباسی معرّب شده‌اند نه پیش از آن. ما اینک بهترین واژه‌های فارسی او را با اشاره به صفحات **یتیمه**، ج ۴ می‌آوریم:

جلاب (= گلاب) (۱۶۳)، **سکنجبین** (همانجا)، **مربای أُترج** (۱۶۴)، **مربای اهلیلج**، **فیروزج**، **ترنجبین** (۱۶۵)، **بنادقِ قند**، **لوز** (= بادام)، **جوز** (= گردو) (۱۶۶)، **زبرجد**، **جلنار** (= گلنار)، **سوسن**، **آس**، **دیباج** (۱۶۸)، **شهدانه**، **شونیز** (= سیاه‌دانه)، **انجدان** (= نوعی گیاه)، **مُهرَق**، **مسک**، **صک** (= چک) (۱۶۹)، **بورانی**، **یاسمین**، **جوذابه** (= نوعی آش)، **مُزَرفن** (دارای زرفین) (۱۷۰)، **لوزینج** (= نوعی شیرینی) (۱۷۲)، **فالوذج**، **اشنان** (۱۷۴).

۱۴. یکی از شاعران **یتیمه** مردی لحّام نام است که شاعری گول و هرزه‌گو بود. وی که پیشهٔ اخته‌کردن چهارپایان را به‌عهده داشت (**یتیمه**، ۹۷/۴)، یک‌بار نژاد ساسانی مردی یزدی را به ریشخند گرفت (۱۰۳/۴) و یک‌بار نیز اهل خوارزم را که «نه قیافه‌شان به آدمیزاد می‌ماند و نه زبانشان» هجو گفت (۱۰۴/۴). در شعر او چندین کلمهٔ معرّب عباسی می‌توان یافت، مانند: **سرنای**، **باغ** (۱۰۰/۴)، **جرادق** (جردق = گردک، گرده نان) (۹۸/۴)، اما **برطنج** (= برتنگ، تنگ اسب) (۱۰۵/۴) ظاهراً نوظهور است.

۱۵. خود ثعالبی نیز در ***لطائف*** چندین کلمهٔ فارسی به‌کار برده، **شیربامیه** (ظاهراً: شیرفامیه) (۱۹۴)، **تاختج**، **راختج** (نوعی کتان یا ابریشم) (۱۹۸)، **سُبَج** (مهره‌های سیاه) (۱۹۹)، **خدنگ** (۲۲۶)، **بارنج** (= بارهنگ)، **آرنج** (نوعی کرباس).

وی در همین کتاب (۱۹) شرح می‌دهد که «خیش» (بادبزن سقفی) را خسروان به‌کار می‌بردند و بعدها ابوایوب موریانی شبیه آن را برای منصور عباسی ساخت. وی «خیش» را روی ابزاری «که آن را به فارسی سبایه (= سه‌پایه) می‌خوانند نهاد».

باز، در همین کتاب، وی یک نام جالب فارسی آورده: **شاه فرند** > **شاه پرند** دختر فیروز بن یزدجر مادر یزید بن ولید بود... (ص ۶۴، ۸۰؛ قس: سیوطی، ***تاریخ‌الخلفاء***، ۲۵۲).

۱۶. از میان دیوان‌های شعر، دیوان ابن بابک (د. ۴۱۰ ق.) را، که اتفاقاً نیمی در ایران و نیمی در بغداد می‌زیسته، به‌عنوان نمونه برمی‌گزینیم. زیرا یکی از بزرگ‌ترین دیوان‌هایی است که از آن زمان به‌جای مانده و هنوز خطی است (۲۸۷ برگ، کتابخانهٔ ملی، ۴۱۱/۷). در این دیوان مفصل، واژهٔ فارسی به‌راستی اندک است. اما چند نمونهٔ نو یافته‌ایم که ظاهراً فارسی است و در اشعار دیگر به‌کار نرفته است:

برخی از معرّبات آشنا: **رخ**، **شاه**، **مات**، **جامات**، **ایوان** (برگ ۵۸)، **سکباج**، **فالوذج**، **موبد**

(برگ ۶۸)، **جهبذ** (برگ ۱۳۵)، **نای، زیر** (برگ ۱۷۳)، **بابوج (پاپوش)** (برگ ۶۷).

اصطلاحات نوظهور: به مردی زرندی می‌گوید: سپر و نیزه «**خراجاکجا**» (شاید: خراجِ کجاست؟) (برگ ۶۷)؛ در بیتی گوید: «**لابن بیدادکم ابی‌البرکات**» (شاید مراد از بیداد همان کلمهٔ فارسی باشد) (برگ ۵۹)، **خرداد، شراب استرآبادی** (برگ ۱۳۵)؛ **پایین و زیر** (برگ ۱۶۷)؛ **فروز دستِ طبری** (؟)؛ **رقص الدبا نوازی** (برگ ۱۸۳) که شاید **دوپانوازی** باشد.

ب) ترجمه

در روزگار یتیمه، شعر فارسی رواج فراوان داشت؛ هنوز فردوسی شهرت نیافته بود، اما رودکی را در سراسر ایران می‌شناختند و ثعالبی، هرگاه نام او را می‌آورد، هیچ‌گونه معرفی یا توضیحی را ضروری نمی‌داند. برخی از شاعرانی که امروز تقریباً گمنام‌اند، گویا اشعار فراوان و شهرت بسیار داشته‌اند و توانایی شعرشان چندان بود که بر شاعران عربی‌سرا تأثیر عمیق می‌گذاشت. برخی از اشعار در نظرشان چنان دلنشین می‌نمود که می‌کوشیدند عین آن‌ها را به عربی برگردانند. تعداد این‌گونه اشعار، در منابع ما و نیز در عوفی، از ده دوازده مورد درنمی‌گذرد. اما همین اندک مقدار نیز برای کار ما اهمیت بسیار دارد. متأسفانه اصل فارسی این اشعار همیشه معلوم نیست؛ عوفی، که *لباب* را به فارسی نوشته، اصل فارسی نمونه‌های خود را داده، اما ثعالبی به‌ندرت اصل فارسی را نقل کرده است. اصل بقیهٔ اشعار، به‌استثنای چندتایی که معاصران کشف کرده‌اند، ناشناخته مانده است:

۱. منصور منطقی رازی از نخستین شاعران پارسی‌سرا بود. این ابیات از اوست:

یک موی بدزدیدم از دو زلفت — چون زلف زدی ای صنم به شانه
چونانش به سختی همی کشیدم — چون مور که گندم کشد به خانه
با موی به خانه شدم پدر گفت — منصور کدام است از این دوگانه

بدیع‌الزمان همدانی (د. ۳۹۸ ق.) ۱۲ ساله بود که به خدمت صاحب شد. صاحب در پی آزمایش او برآمد و آن سه بیت منطقی را برخواند و از بدیع‌الزمان خواست به عربی ترجمه کند. وی بی‌درنگ گفت:

سـرقتُ مِـن طـرّته شَـعرَةً — حین غدا یَمشُطها بالمشاط
ثـم تـدَلَّحتُ بـها مُـثقلاً — تَدَلُّحَ النمل بحبِ الحِناط
قال أبي مَن ولدي منكما — كلاكما يدخُلُ سمَّ الخیاط

(عوفی، ۲/۱۷؛ قس: براون، ۱/۶۷۴؛ حامد عبدالقادر، ۳۹۵؛ الکک، ۴۲).

۲. ابوشکور بلخی (نیمهٔ اول قرن ۴) چنین سروده بود:

از دور بــه دیــدار تــو انــدر نگــرستم مجروح شد آن چهرهٔ پرحسن و ملاحت
وز غـمزهٔ تـو خـسته شـد آزرده‌دل مـن وین حکم قضایی‌است:جراحت به جراحت

«این معنی را عمید ابوالفتح علی محمد بستی (د. ۴۰۰ ق.) به تازی ترجمه کرده است:

رَمَـیتُک مـن حکـم القـضاء بـنظرةٍ و مـالي عـن حکـم القـضاء مَـناصُ
فلمّا جـرحتُ الخـدَّ مـنکم بـمقلتي جرحتَ فؤادي والجروحُ قـصاصُ»

(عــوفی، ۲۱/۲؛ قس: بــراون، ۶۷۸/۱؛ حــامد عــبدالقــادر، ۳۹۵؛ الکک، ۴۳؛ دودپوتا، ۱۶۸).

۳. رودکی (آغاز قرن ۴) دو بیت زیبای حکمت‌آمیز دارد (دیوان، ۴۶):

این جهان را نگر به چشم خرد نه به آن چشم کـاندر او نگـری
کشـتی‌ای سـاز از نکـوکاری تا بدان کشتی از جهان گـذری

این دو بیت را، در همان قرن ۴، ابوالحسن بن مؤمل به عربی ترجمه کرده است:

تصوَّرِالدنیا بـعَینِ الحـجی لا بـالتي أنتَ بـها تـنظُرُ
الدهـرُ بـحرٌ فـاتَّخِذ زَورَقاً مِن عمل الخیر بـها تـعبُرُ

(ثعالبی، یتیمه، ۴/۹ــ۱۳۸؛ قس: برتلس، ۲۳۳/۱ و حاشیهٔ مترجم).

در این ترجمه، توازن و برابری نسبتاً کامل میان دو متن مبدأ و مقصد قابل توجه است.

۴. ابوالحسن آغاجی از سرهنگان دودمان سامانی بود و شعر فارسی و عربی نیکو می‌سرود. عوفی (۳۱/۳) این دو بیت را از اشعار او نقل کرده است:

ای آن کـه نـداری خـبری از هـنر مـن خواهی که بدانی کـه نـیم نـعمت پـرورد
اسب آر و کـمند آر کـتاب آر و کـمان آر شعر و قلم و بربط و شطرنج و می و نرد

عوفی می‌پندارد که وی در این شعر از بیتی مـنسوب بـه امیرالمـؤمنین عـلی(ع) تأثیر پذیرفته است. آن بیت چنین است:

سلي عن سیرتي سَهمي و قوسي و رُمــحي والمُــلِمَّة والقــضایا

نیز ثعالبی (تتمه، ۱۱۴/۲) که او را بزرگ‌ترین شاعران فارسی‌سرا خوانده می‌نویسد که او گاه اشعار فارسی خود را به عربی ترجمه می‌کرد. سپس، از باب نمونه، دو بیت عربی زیر را نقل می‌کند که آشکارا ترجمهٔ دوبیتی فارسی اوست:

إن شـئتَ تَـعلَمُ فـي الآداب مـنزلتي وأنـني قـد غـذانـي العِـزُّ والنِّـعَمُ
فالطِرفُ والقوسُ والأوهاقُ تشهدُ لي والسـیفُ والنـردُ والشـطرنجُ والقـلمُ

اما همو در یتیمه (۱۴۴/۴) از شاعری به‌نام اسماعیل شجری نام می‌برد که دوست ابوالفتح بستی بود و گاه اشعار عجم را به عربی ترجمه می‌کرد. سپس به‌عنوان نمونه همین دو بیت را با اندکی اختلاف از قول او نقل می‌کند. منشأ این خلط روشن نشد.

طه ندا (ص ۱۲۰) می‌پندارد که این معنی، خواه در فارسی و خواه در عربی، از شعر معروف متنبی اقتباس می‌شده که می‌گوید:

فالخَیلُ واللیلُ والبَیداءُ تعرفني　　　والحربُ والضربُ والقرطاسُ والقلمُ

به گمان ما فضای این شعر با فضای شعر فارسی تفاوت فاحش دارد و به صرف تشابهی دور نمی‌توان یکی را اقتباس از دیگری دانست. هنوز نظر عوفی دربارهٔ شعر منسوب به امام(ع) صائب‌تر می‌نماید.

۵. ثعالبی، برخلاف شیوهٔ خود، این دو بیت را به زبان فارسی در تتمه (۲۵/۲) آورده است:

نه هر کو قلم برگرفت و دواة　　　شفا کرد دانَد جهان را ز دا
عصا برگرفتن نه معجز بود　　　همی اژدها کرد باید عصا

وی می‌نویسد که یکی از دبیران آداب‌دان نیشاپور به‌نام ابومنصور بن ابی علی کاتب که خطی خوش داشت و اشعار منشیانه می‌سرود، آن دو بیت را بدین‌سان به عربی ترجمه کرد:

لیس کلُّ الذي اِنتَضی من دواة　　　قلماً بالغَ العُلا بالأداةِ
اِنَّ حَملَ العصا لغَیرُ بدیع　　　قلبُها حیَّةً مِن المعجزاتِ

مرحوم اقبال در حاشیهٔ کتاب اشاره می‌کند که شعر فارسی از آنِ ابوزید محمد غضائری رازی از شعرای سلطان محمود است و شعر در *حدائق السحر* وطواط (تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۹) آمده است.

۶. ابوالعباس والوالجی گوید:

سیم دندانک و بس دانک و خندانک و شوخ　　　که جهان آنک بر ما لب او زندان کرد
لب او بینی و گویی که کسی زیر عقیق　　　یا میان دو گل اندر شکری پنهان کرد

پیداست که ترجمهٔ این اشعار، به‌سبب شکل‌ها و ترکیبات فارسی خاصی که در آن‌ها آمده، بسیار دشوار است. «جملگی فضلا خواستند که [آن را] به تازی ترجمه کنند. کس را میسر نشد.» سرانجام خواجه ابوالقاسم، که فرزند ابوالعباس اسفراینی وزیر (د. ۴۰۴ق.) بود، با زبردستی تمام موفق به ترجمه شد:

فِضّيٌ ثغرٍ لبیبٌ ضاحکٌ عَرِمٌ　　　من عشق مَبسَمِه أصبحتُ مسجونا
بِسُکَّرٍ قد رأیتُ الیومَ مَبیسَمَه　　　تحتَ العقیقِ بذاک الوردِ مکنونا

(عوفی، ۲۲/۲؛ قس: براون، ۹/۱–۶۷۸).

علاوه بر این، چند قطعهٔ کوتاه عربی می‌شناسیم که ثعالبی به ترجمه‌بودنشان تصریح می‌کند، اما اصل فارسی آن‌ها را نمی‌شناسیم. دو قطعهٔ نخست از آنِ معروفی است که گویا شاعری نام‌آور بوده و لازار شرح حال و مجموعهٔ اشعارش را به دست داده است («نخستین شاعران»، ۱/۳۱؛ ۲/۱۳۲ـ۱۳۸)، اما اصل فارسیِ اشعار عربی درمیان آن‌ها نیست:

۱. ابوالحسن بن مؤمّل دو بیت از اشعار معروفی را به عربی ترجمه کرده است:

إذا لم یکـن لي مـن لَدَیکَ مبرّةٌ   و زال رجائي عن نوالک في نفسي
فأنت إذاً مـثلي أنـیسٌ مـصوّرٌ   فَلِم أعبُدُ الشيءَ المصوّر من جنسي

(یتیمه، ۴/۱۳۹)

۲. ابن فُوَرَّجهٔ بدوجردی که اهل اصفهان و ساکن ری بود، نیز شعر معروفی را ترجمه کرده است:

یظنون ما تذري جفوني أدمعا   بـل الدم منها یستحیل فیقطرُ
تُـعید بیاضاً حمرةَ الدم لوعتي   کما ابیضَّ ماءُ الورد والوردُ أحمرُ

(تتمه، ۲/۱۲۵)

این شعر احتمالاً ترجمه‌گونه‌ای از این شعر معروفی‌ست که ثعالبی (۳/۳۱۰) نقل کرده است:

خون سپیدبارم بر دو رخان زردم   آری سپید باشد خون دل مُصعَّد

(قس: دود پوتا، ۱۷۱)

۳. قاضی ابواحمد منصور ازدی هروی این دو بیت را از فارسی ترجمه کرده است:

رأیتُ غـذاء الطـفل درة أمـه   و إنّ غذاءَ الشیخ صرفٌ من الخمر
فـراجع من الجام الفراشَ عشیّة   و فارق من الجام الفراش مع الفجر

(تتمه، ۲/۵۱)

ج) معانی

شاعران عربی‌سرای ایران گاه ناچار می‌شدند هر امیر را برحسب فضای اجتماعی-تاریخی-فرهنگی‌ای که در آن می‌زیست مدح گویند تا شاید میان او و آن اوصاف اغراق‌آمیز شاعرانه‌ای که به وی می‌بخشند، تناسبی حاصل آید؛ مثلاً نمی‌توان سلطان محمود را که احتمالاً چیزی از عربی نمی‌فهمید و سخت ایرانی‌مآب شده بود، مانند خلیفگان بغداد مدح گفت. زیرا بیش‌تر صفاتی که در حق ایشان گفته‌اند با شخصیت محمود

سازگار نبود. از قضا، بدیع‌الزمان همدانی، که از ایران‌ستیزی‌اش به تفصیل سخن گفته‌ایم، سلطان غزنوی را با این مضامین مدح گفت (یتیمه، ۲۷۹/۴ ـ ۲۸۰):

۲. آیا این کس که تاج بر سر نهاده فریدون است یا اسکندر ثانی؟

۴. خورشید محمود ستارگان سامانیان را کور کرد،

۵. و اینک زادگان بهرام بردگان پسر خاقان شده‌اند.

۶ تا ۹. چون به قصد جنگ یا در میدان بر فیل می‌نشیند، از میانهٔ هند تا دشت‌های گرگان، از دوردست‌های سند تا دورترین نقاط خراسان را درمی‌نوردد.

۱۱. [ای شاه] اگر بخواهی می‌توانی زین بر گردهٔ کیوان نهی.

این قطعه شعر که ما ابیات جالب توجهش را ترجمه کردیم، تنها در محیطی ایرانی که با فریدون و بهرام و تاج و احیاناً جنگ با فیل آشناست، قابل عرضه است.

یکی دیگر از موضوعات بسیار ارزنده‌ای که خوشبختانه آثاری از آن‌ها در یتیمه باقی مانده، مثل‌های غالباً حکمت‌آمیز فارسی است که نظر چندین تن از شاعران را به خود جلب می‌کرده و ایشان به ترجمهٔ آن‌ها دست زده‌اند. تردیدی نداریم که بسیاری از قطعات اندرزگونه‌ای که در یتیمه آمده، نه همیشه زادهٔ خیال شاعر است، که از درون فرهنگ ایرانی درآمده است، اما شاعر یا مؤلف هیچ اشاره‌ای به اصل آن‌ها نکرده است. مثلاً شاعری می‌گوید (۸۰/۴): «زن سیه‌موی نارپستان، اگر سگی زشت و سیاه بر سینه‌اش نشیند، بیش‌تر دوست دارد تا آن‌که با پیری سفیدموی هم‌آغوش شود.» این معنی، که در گلستان سعدی هم آمده (زن جوان را تیری در کنار به که پیری)، بی‌تردید از خیال شاعر نتراویده است. اما در هرحال کسی به منبع آن اشاره نکرده است. درعوض، چند قطعه در دست داریم که ثعالبی دربارهٔ آن‌ها می‌گوید «ضرب‌المثل‌های فارسی‌اند که به عربی ترجمه شده‌اند». در یتیمه، آن قطعاتِ بلند که این معانی را دربردارند، درحقیقت قطعهٔ مستقلی تشکیل نمی‌دهند، بلکه تک‌بیت‌هایی هستند که به‌دنبال هم نهاده‌اند و هیچ رابطه‌ای میانشان برقرار نیست. همه ـ به‌استثنای دو تا ـ به صورت مثنوی‌اند که می‌گویند قالبی ایرانی است. معادل فارسی این مثل‌ها در چندین مورد برای خوانندهٔ ایرانی کاملاً آشناست. برای بقیه نیز ما پژوهشی انجام نداده‌ایم. همه را به فارسی ترجمه می‌کنیم تا شاید اندک‌اندک شکل اصلی آن‌ها یافته شود:

۱. ابوالفضل سُکَّر مروزی (احمد بن محمد بن زید) شاعر ظریف‌گوی مرو بود. وی «در مثنوی (= مزدوجهٔ) زیر، مثل‌های فارسی را گرد آورده است» (یتیمه، ۸۳/۴):

۱. هرکه بخواهد چهرهٔ خورشید را بپوشاند، به خطا رفته است. زیرا خورشید را به گل نمی‌توان پوشانید.

معادل این معنی را در شعر اسدی طوسی می‌توان یافت:

چنین داد پاسخ بت دل گسل   که خورشید پوشید نتوان به گل

(دودپوتا، ۱۶۰ که از *گرشاسپ‌نامه*، ۴۶ گرفته)

۲. زیباترین سخنی که دربارهٔ شب گفته‌اند این است: «شب آبستن است تا چه زاید سحر.»

این معنی را در چندین شعر فارسی می‌توان یافت؛ دودپوتا (ص ۱۶۰) به برخی از آن‌ها اشاره کرده است، ازجمله شعر فرخی:

گفتم تو چه دانی که شب تیره چه زاید   بشکیب و صبوری کن تا شب بنهد بار

۳. از جملهٔ مثل‌های فارسی صاحب‌نظران است که: «جامه رهین دست گازر است.»

۴. اشتر از چوبینهٔ زمام سخت بیزار است اما تا زنده است باید آن را در بینی نگه دارد.

۵. خر چون در گل افتاد، به آرزوی خود رسید و از کار رهایی یافت.

۶. ما همچنان بر سر شرط خود هستیم؛ نه مشک پاره‌شده و نه مرکب به زمین درغلطیده است.

۷. مثلی رایج است که گوید: گاه باشد که خر برای بیطار خویش عرعر کند.

۸. بز را جز با علف فربه نتوان کرد، سخن دلاویز او را چاق نمی‌کند.

۹. پیداست که دریا مالامال آب است، اما سگ همچنان با زبان آب می‌نوشد.

۱۰. از اندرز من پریشان مشو، من گربه را در کوزه به تو نفروخته‌ام.

۱۱. آن که در خانه طعام نداشته باشد، لاجرم در هیچ محفلی جایی نخواهد یافت.

۱۲. آرزوی نیکوکاری در دلم افکندی، دست از نیکوکاری بردار و بادنجانت را از نام خدا آکنده مکن (؟).

۱۳. دربارهٔ کسی که بی‌دعوت بر سر خوانی می‌رفت، می‌گفتند: هانا.

من رام طمسَ الشمس جهلا أخطا   الشمس بالتطيين لا تُغَطّی

أحسن ما فی صفة اللیل وُجِد   اللیل حُبلی لیس یُدرَی مایلد

من مثل الفُرس ذوی‌الابصار   الثوبُ رهن فی یدالقصّار

إن البعیر یبغض الخشاشا   لکنه فی أنفه قد عاشا

نال الحمارُ بالسقوط فی‌الوحل   ما کانا یهوَی و نجا من‌العمل

نحن علی الشرط القدیم المشترط   لا الزق منشق و لا العیر سقط

فــــی المــثل الســائر للـحمار ‌ ‌ ‌ قــد یَـنهقُ الحـمار للـبیطار
والعـــنز لایســمن إلا بــالعلف ‌ ‌ ‌ لایـسمن العـنز بقول ذی لطـف
البــحر غــمرالمــاء فــي العيان ‌ ‌ ‌ والکــلب یـروی مـنه بـاللسان
لا تک مــن نـصحیَ فـی ارتـیاب ‌ ‌ ‌ مــا بـعتک الهــرة فـی الجـراب
مــن لم یکــن فـــي بـیتهِ طـعام ‌ ‌ ‌ فـــما له فـــی مـحفل مـقام
مَـنّیتنی الاحــسان دع إحـسانک ‌ ‌ ‌ اتـرک بـحشو اللّٰـه بـاذنجانک
کــان یـقال مــن أتــی خـوانا ‌ ‌ ‌ مــن غـیر أن یـدعی الیه هـانا

۲. این شاعر مروزی گویا اشعار بسیاری دربارهٔ مثل‌های فارسی داشته زیرا ثعالبی می‌نویسد (۸۴/۴): «وی شیفتهٔ ترجمهٔ مثل‌های فارسی به عربی بود. من، به دنبال آن مثنوی، این ابیات را از میان ترجمه‌هایش برگزیده‌ام» (ابیات پراکنده‌اند):

ـ اگر خواهی خاک بر سر نهی، از بزرگ‌ترین تپه‌ها خاک برگیر که نفعش بیش‌تر است.
ـ اگر آب از سر غریق گذشت، چه یک وجب، چه هزار وجب.
این معنی، بارها در اشعار فارسی تکرار شده است، ازجمله شعر سلمان:
گذشت آب از سرت سلمان چه پایی دست و پایی کن

(دود پوتا، ۱۶۰).
ـ اگر از سر ناتوانی نتوانستی به قلهٔ کوه برشوی، در کوهپایه بمان زیرا مثل چنین می‌گوید.
ـ هر خوبی را بی‌تردید عیبی است؛ هیچ گلی بی‌خار نیست (اصل: هیچ زر خالصی از عیب بری نیست).
ـ اگر مسؤول امری، کارآزموده باشد، یک‌سوم کار تمام است و پس از آن، کار دشوار نخواهد بود.
ـ من نه آنم که چون اکرامم کنند، سرکشی کنم؛ سگ که از قرصهٔ نان نمی‌گریزد.
ـ جستن استخوان در خانهٔ سگ چون جستن آب است در برق سراب.
ـ روباهی ادعایی کرد و چیزی طلبید. گفتند شاهدی داری؟ گفت: دُمَم.
ـ روباه سرگردان که از بیابان می‌گذرد بند دام را می‌بیند اما خود دام را نمی‌بیند.
ـ از مثل‌های فارسیان که همه‌جا معروف است، یکی آن است که انجیر بُن از قِبل درخت آس سیراب می‌شود.

ـ برای آن‌که لنگی خود را پنهان کند، خرامان‌خرامان راه می‌رود، اما از این کار پرتکلف فرجی حاصل نمی‌شود.

ـ إذا وضعت علی‌الرأس الترابَ فضع من أعظم التلِّ إن النفع منه یقع

ـ أذا ما الماءُ فوق غریق طما فقابٌ قناة و الفٌ سوا

ـ إذا لم تطق أن ترتقی ذروةَ الجبل لعجز فقف في سفحه هکذا المثل

ـ فی کل مستحسن عیب بلاریب ما یسلم الذهب الابریز من عیب

ـ إذا حاکم بالامر کان له خبر فقد تَمَّ ثلثاه و لم یصعب الامر

ـ ما کنت لو أکرمت أستعصي لا یهرب الکلب من القرص

ـ طلب الأعظمِ من بیت‌الکلاب کطلاب الماءِ فی لمع السراب

ـ ادّعی الثعلب شیئاً و طلب قیل [هل] من شاهد قال‌الذنب

ـ هو الثعلب الرواغ فی مهمه سلک یری التُّوفیه و ما إن یری الشبک

ـ من مثل الفُرس سار فی الناس التین یسقی بعلة الآس

ـ تبختر إخفاءً لما فیه من عرج و لیس له فیما تکلفه فرج

۳. ثعالبی باز گوید (۸۵/۴): «این مثل‌های فارسی مرا به یاد قصیده‌ای انداخت که نام گوینده‌اش از یادم رفته است.» سپس ابیات زیر را از آن قصیده برگزیده و نقل کرده است:

۱. شیطان البته سخت زشت است اما آن‌چنان که می‌گویند یا به آن صورت که ترسیمش می‌کنند نیست.

۲. اندکی آب برای زمین نمناک کافی است، گل مرطوب را آسان‌تر می‌توان تر کرد.

۳. همراه دوستم بر حاشیهٔ آتش هم می‌روم، اما اگر او به درون آن رود، من کرانه می‌گیرم.

۴. فرصت را غنیمت شمار و گردو را تا پخش است جمع کن.

۵. ریشهٔ هر آدمیزاد را از کارش بشناس، زیرا رفتار مرد از تبارش خبر می‌دهد.

۶. ای بسا حیله‌گر که در حیلهٔ خود گرفتار شد؛ [ای بسا چاه‌کن] که در چاه خود افتاد.

۷. از قطرهٔ باران به گذرگاه سیل (یا: ناودان) پناه بردم که امواج آب بر سرم ریخت.

۸. اگر نزد مردمان یک‌چشم رفتی، خود را به یک‌چشمی بزن و بگو که تو هم یک چشم نداری.

۹. به مرگش بگیر تا به تب راضی شود، آنگاه دیگر نه شکایتی دارد نه بانگ اعتراض برمی‌کشد.

۱۰. در را هرجا که مسؤول کار می‌خواهد نصب کن که او آگاهتر است.

۱۱. هرگاه نام سگی را در مجلسی ببری، بی‌درنگ حاضر می‌شود.

ما أقبح الشیطان لکنه ... لیس کما ینقش أو یذکر
یکفی قلیل‌الماءِ رطب الثری ... والطین رطباً بله أیسر
إلی شفا النار أماشی أخی ... لکنّنی إن خاضها أصدر
أنتهز الفرصة في وقتها ... وألقط الجوز اذا ینثر
یطلب أصلُ المرء من فعله ... فـفعلهُ عن أصله یخبر
کم ماکر حاق به مکرهُ ... وواقع فی بعض ما یحفر
فررت من قطر اُلی مثعب ... علیَّ بالوابل یثعنجر
إن تأت عوراً فتعاور لهم ... و قل أتاکم رجل أعور
خذه بموت تغتنم عنده ... الحی فلا تشکو و لا تجأر[1]
البابَ فانصب حیث ما یشتهی ... صاحبه فهو به أخبر
والکلب لایذکر في مجلس ... إلا تراءی عند ما یذکر

۴. اَنبوردی نیز قصیده‌ای دارد که سراسر ترجمهٔ مثل‌های فارسی است. این ابیات را ثعالبی (۸۶/۴) برگزیده است:

۱. اگر روزهٔ خود را با مال حرام بگشایم (سحب به جای سُحْت در چاپ بیروت غلط است)، خود گمراهی است؛ دانشی که سودی به‌بار نیاورد خود نوعی جهل است.

۲. دادن زکات مالی که از راه ربا حاصل آمده، فریب است: ای بسا بخشندگی که از بخل هم خوارتر است.

۳. [او چون] کسی است که از باغ همسایه انار می‌دزدد و با آن به دیدار بیمار می‌رود و تازه طمع فضیلت هم دارد.

---

۱. بیت نهم عربی، در روایت ما و نیز در چاپ بیروت، همچنان است که نقل کرده‌ایم. اما بیت، به این‌گونه که هست، قابل اعراب‌گذاری و خواندن نیست.
من با توجه به مثل فارسی آن را به صورت زیر خوانده‌ام:
خذه بموتٍ یغتنم عنده الـ......................... حُمّی فلا یشکو و لا یجأرُ

۴. ای بسا گرگ شکم تهی که از کنار مردم می‌گذرد و ایشان می‌گویند: از پرخوری نفس‌گیر شده است (توضیحات حاشیهٔ چاپ بیروت گمراه‌کننده است).

۵. زاغی خواست به شیوهٔ کبک (در عربی: قبجه که معرب آن است) راه رود. نه‌تنها چون او راه نرفت که رفتار خود را نیز فراموش کرد.

۶. هرگاه گرگ به شکار می‌رود، کلاغ با او همدستی می‌کند؛ آنچه را کلاغان شکار می‌کنند، لابه‌لای نوشاخه‌های خرمابن باید یافت.

صیامي إذا أفطرت بالسحت ضَلة	و علمي إذا لم يُجدِ ضرب من الجهل
و تزكيتي مالاً جمعت من الربا	رياءٌ و بعضُ‌الجود أخزى من البخل
كسارقة الرُّمان من كرم جارها	تعود به المرضى و تطمع في الفضل
ألا رب ذئب مر بالقوم خاويا	فقالوا علاه‌البُهْر من كثرة الأكل
و من عقعق قد رام مشية قبجة	فأنسي ممشاه و لم يمش كالحجل
يواسى الغرابُ الذئبَ في كل صيده	و ما صاده الغربان في سعف النخل

کثرت ضرب‌المثل‌های فارسی، که گاهی بوی مسلمانی هم دارند، به‌راستی شگفت‌آور است؛ هم‌اکنون خواهیم دید که نسل بعد از ثعالبی هم به این موضوع گرایش بسیار داشته و کتاب‌هایی در همین باره تألیف کرده است.

عصر دمیه

دمیةالقصر، در سدهٔ ۵ ق.، با ۸۲ وام واژهٔ فارسی (به قول ناشر)، که تقریباً هیچکدام تازه نیستند، چیزی به‌دست نمی‌دهد و پیداست که باخرزیِ دوزبانه با اصرار بیش‌تری از فارسی پرهیز می‌کرد. تنها دو بار جمله‌هایی فارسی را در درون شعر عربی آورده است. گویندگان این اشعار هم هر دو در شمار هرزه درایان‌اند و موضوع شعرشان عشق‌بازی‌های ناهنجار است که ما از توضیح دربارهٔ آن‌ها خودداری می‌کنیم.

نخست شعر ابوالفرج همدانی است که دربارهٔ غلامی سروده و در مصراع اول گوید: «إنَّ الکرندي (نام غلام) روشناخرّه (= تابنده‌رو)»؛ و در مصراع چهارم: «و مزّقوا لا (یک کلمهٔ فارسی) و ثقبوا درّه» (دمیة، ۵۴۲).

دوم شعر مُتَطَّب همدانی است که در آن از اندام‌های خود سخن می‌گوید. در بیت ۵، کلمهٔ جیسوان آمده که شاید با «گیسوان» فارسی یکی باشد، اما به‌هرحال نام جایی است. در

بیت ۸، نزد دختر الخانبان (= پاسبانِ خانه) می‌رود. در بیت ۱۳، دختر که از دیدن این مرد خشن سخت بیمناک است، فریاد می‌زند: «أبابا زوذ تا ما برهانی». در بیت ۱۵، پدر سر می‌رسد و او نیز وحشت‌زده بیت زیر را می‌گوید که معنای مصراع دومش بر من پنهان مانده است:

و قال من التعجب وامني زين (= وای من زین) که من نبرد این ایرج کمانی

(دمیه، ۵۵۰_۵۵۲)

باخرزی، علاوه براین، چندین بار به ترجمهٔ شعر از فارسی به عربی اشاره کرده است. در برخی موارد، اصل فارسی آن‌ها روشن نیست، مانند دوبیتی کافی مجوسی که با مصرع زیر شروع می‌شود:

«و صحراءَ ردَّتها الظباءُ حفائرا» (دمیه، ص ۱۲۴). اما شعر فارسی زیر، از آنِ فرخی‌ست (عوفی، ۲/۵۰) که ابوعلی عثمانی به عربی برگردانده است:

خط آوردی رواست ای روی چو ماه خوش‌تر گشتی از آنچه بودی صد راه

از آرزوی خط تو خوبان سپاه بر روی همی کشند خط‌های سیاه

عذّرت یا من وجهُه قد عذّر المعمودا[1]

تخسدک الصّباحُ مُذ أریتَها الخدودا[2]

تخطّ فی خُدودِها الـ... بیضِ خطوطاً سودا

(دمیه، ص‌ص ۱۰۱۵، ۱۰۱۷ که آنجا اشعار دنبال هم نیستند. دودپوتا، ۱۶۳)

همین بوعلی نعمانی، رباعی زیر را نیز به عربی ترجمه کرده است:

آن‌جا که نباید نه پدیدی گوئی آن‌جا که بباید ز زمین بر روئی

عاشق کنی و مراد عاشق جوئی اینت خوشی و ظریفی و خوشخوئی

تُحَجَّبُ فی وقت الحجاب فلاتُری و تَنْبُتُ فی وقت اللقاءِ من الأرضِ

و تُصبی الموالی ثم تَبغی مرادَهم و ذا غاية فی الظرف والخلقِ المَرضی

(دمیه ۱۰۱۶ آ؛ دودپوتا، ۱۶۳)

بوعلی عثمانی شاعر که در نیشاپور نام‌آور بود و با باخرزی هم دوستی داشت، در کار ترجمه

---

۱. عذّر، یعنی: موی عذار درآوردن؛ اینجا هم شاعر به جوان خوشرو می‌گوید: «موی عذار درآوردی؛ بنابراین، قرائتِ التونجی که کلمه را بدون تشدید ضبط کرده، نادرست است. وی متأسفانه اشعار فارسی را هم همیشه ناخوانا ساخته است.

۲. بیت دوم در دودپوتا به شکل نادرستی نقل شده.

استاد بود (دمیه، ۱۰۱۴)، ترجمهٔ قطعهٔ زیر نیز از او به دست رسیده است:
شاعر گوید:

تا پیر بدی دو زلف بر عارض بست — صد پرده دریده گشت و صد توبه شکست
خوبیت بمستی و بهشیاری هست — هشیار نکوتری، ندانم یا مست
مُنذُ قَرَصت الصُدغ...... — فوقَ عارضٍ کالبدرِ
نقضتُ ألفَ توبةٍ — هَتکتُ الفَ سترِ
حُسنکَ باقٍ حالةَ ال..... — صحوِ و حالَ السُکرِ
فی الصَحوِ أبهی أنت أم — فی السُکرِ لستُ أدری

(دمیه، ۱۰۱۶)

ابونصر منصور عبدالله، شاعر دوزبانه نیز رباعی زیر را ترجمه کرده است:

می بر که عاشق است که چنین زرد است — گویی که چون من از صنمش فرد است[1]
گیرم که مشگ بوی به وی داد است — این رنگ زعفران ز کجا بردست؟
بِمَن تَشعفُ الراحُ مَصفرَةٌ — تراها عراها الذی قد عرانی
هَبِ المسکَ سوَّغَها عَرفَه — فأنی لها صبغةُ الزعفرانِ؟

(دمیه، ۱۲۹۵؛ دودپوتا، ۱۶۴)

رباعی زیر هم به همت عبدالعزیز طیّبی به عربی برگردانده شده:

گفتی برو، برابرم چه نشینی — اینک رفتم، چرا چنین غمگینی
چو بفروشی بتا ستورِ زینی — بربسته بر آخر دگرکس بینی
و انت الذی أبعدتَنی اذ رأیتنی — وها انا ذا غادٍ فمالک تَحزنُ
اذا انت بِعتَ الیومَ مُهراً لِهَزلِه — تراه علی آریِّ غیرک یسمنُ

(دمیه، ۱۴۶۷؛ دودپوتا، ۱۶۴)

مافروخی، یک سال پس از قتل باخرزی (۴۶۷ ق.)، دست به تألیف *محاسن اصفهان* زد و ادبیات عرب را در این شهر متجلی ساخت. در این کتاب، نزدیک به ۵۵ قصیده و قطعه گردآمده که حدود ۳۰ تن شاعر سروده‌اند. وضعیت این ادبیات دقیقاً همان است که پیشتر (ص ۱۷۴) دربارهٔ ادبیات عرب ایران گفتیم. نباید انتظار داشت که در این آثار بیش از برخی فواید

۱. مصراع فارسی اول از وزن خارج است.

لغوی، به‌ویژه در زمینهٔ معربات، اطلاعات مهمی گرد آمده باشد. تقلید بر سراسر این آثار حاکم است و تا آن‌جا که ما بررسی کرده‌ایم، ابداعی شایستهٔ ذکر در آن‌ها دیده نمی‌شود. امید خوانندهٔ ایرانی به‌ویژه در آن است که شعر عربی اصفهانی در کنار توصیفات ملال‌آور و تکراری «زیبایی‌ها»، گاه به گاه، از طریق شعر هجا و فخر و تغزل و... به زندگی روزمره و واقعی مردم نیز عنایت کند تا شاید خلأیی را که در ادبیات فارسی موجود است پر کند. اما این شاعران را کمال‌گرایی و فصاحت‌جویی‌شان به‌شدت از واقعیات دور نگه داشته است.

آنچه در این اشعار فراوان می‌توان یافت، نام جای‌ها (روستا، شهر، محله، رود و...) است که گاه به‌سبب وزن شعر اندکی دگرگون شده‌اند. به همین جهت است که مشهورترین نام، یعنی زاینده‌رود، به شکل‌های بسیار گوناگون آمده است. واژگان معرب نیز تقریباً هیچ تازه‌ای ندارد و تکرار معربات عباسی است. چند نکتهٔ نسبتاً جالب که در این کتاب یافته‌ایم از این قرار است:

۱. شاعری، پس از توصیف باغ احمد سیاه، خرمی باغ را به جامه‌های سبزِ ابریشمین (= دیباج) تشبیه کرده که دختران در روز رقص دستبند به تن می‌کنند (**محاسن**، ۵۸ـ۵۹).

۲. نام برخی از شاعران نشان می‌دهد که خود یا پدرانشان زردشتی و حتی مسیحی بوده‌اند: ما فنه بن حسویهٔ مجوسی (۶۶ به نقل از حمزه)، نوشجان (= انوشگان) بن عبدالمسیح (ص ۶۵).

۳. این شاعر مسیحی شعری دربارهٔ نوروز دارد و در آن دو واژهٔ جالب به‌کار برده است: **هرمز روز، هرماخوز** (همانجا).

۴. ابومنصور، پسر بزرجومید بن آذرجشنس (= بزرگ امید پسر آذرگُشنَسپ) یک قطعهٔ ۲۸ بیتی در وصف اصفهان سروده و در آن بیش از دیگر شاعران نام‌های فارسی و کلمات معرب آورده است. معربات او عبارت‌اند از: **نرجس، بنفسج، زنجاری** (= زنگاری)، **سوسن، تذرج، جنبد** (= گنبد)، **مرزنجوش، سرو، آس، شمشاد** (ص ۶۰).

در همین روزگار، شاعری عرب به ایران آمد و پس از چندی شیوهٔ شعرسرایی خود را سراسر دگرگون کرد. چون این دگرگونی روحی در ایران رخ داده، می‌توان پنداشت که فضاهای فرهنگی (و نه زبانیِ) ایران در او تأثیر نهاده‌اند: ابن هبّاریه (د. ۵۰۹ق.) که در بغداد می‌زیست، کار هرزه‌درایی را به جایی رساند که به دنبال آن جانش در خطر افتاد. پس به اصفهان نزد نظام‌الملک آمد. اما، به‌سبب کشاکش‌های درون دولت و رقابت بزرگان با یکدیگر و نیز به‌سبب مدح‌های کفرآمیز و هجاهای گزنده، ناچار به کرمان نزد ایرانشاه

سلجوقی رفت (حدود سال ۴۹۰ ق.). در آن‌جا وی آثاری سرود که چهرهٔ او را از هرزه‌گوی بغدادی به چهرهٔ خردمندی فرزانه تغییر داد (دربارهٔ او، ن.ک.: طاهر، ۱۵۳ ـ ۱۷۴؛ سیدی در *دبا*، ذیل همین نام).

آثاری که وی در کرمان نگاشت عبارت‌اند از: ***نتائج الفطنة***، که در آن ***کلیله و دمنه*** را به نظم درآورد و آن را به مناسبت نوروز برای مجدالملک به اصفهان فرستاد؛ ***الصادح والباغم***، که به شیوهٔ کلیله پرداخته شده و آکنده از داستان‌های اخلاقی است؛ نظمِ رسالهٔ **حی بن یقظان** ابن سینا در ۱۵۴ بیت؛ ***فلک المعالی***، سراسر پند و اندرز، در قالب داستان. از دیگر کتاب‌های او چیزی به‌جا نمانده است (ن.ک.: *دبا*، همانجا).

عصر خریده

در عصر *خریده*، شعر و ادب فارسی به اوج قدرت رسیده و شاهکارهای بزرگی آفریده شده است. اما عماد اصفهانی را با این ادب کاری نیست و آشکارا می‌گوید: «قرار من نیست که چیزی به فارسی بیاورم» (*خریده*، ۲/۱۱۱). بدین‌سان، نام بزرگان ادب فارسی در کتاب او به‌ندرت ذکر شده است. از جمله، یک‌بار به مسعود سعد سلمان اشاره می‌کند که «به تکلف» دوبیتی به عربی سروده و تازه مضمون آن هم یک «معنای عجمی» است (۲/۱۵۱). نام خیام را نیز آورده و ۴ بیت از شعر عربی او را که در اصفهان شنیده نقل کرده است (۲/۸۵) اما به شعر فارسی او که «خود در علم اخترشناسی ضرب‌المثل است» اشاره‌ای نمی‌کند. پافشاری عماد را بر جست‌وجوی شعر عربی ایرانیان این روایت تأیید می‌کند: ابوالعشایر همدانی که در شعر فارسی استاد بود، روزی گذارش به بغداد افتاد و آن‌جا خواب‌نما شد و دو بیت سست و بی‌مایه به عربی سرود و پس از آن نیز دنبالهٔ کار را رها نکرد. عماد دو قطعه از این اشعار بی‌مزهٔ او را نقل کرده است (۳/۱۳۹).

گروه بسیاری از شاعران *خریده* دوزبانه‌اند (مثلاً ن.ک.: ۱/۲۱۹، ۲/۶۱، ۸۰، ۸۶، ۱۱۰، ۱۵۱، ۳/۷۲، ۷۳، ۷۶، ۱۳۹ و...) و از آن‌جا که اینک فارسی‌دانی نیز فضیلتی بزرگ به‌شمار می‌آید، وی از اشاره به آن خودداری نمی‌کند. یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها ارّجانی است که عماد بخش بزرگی از دیوانش را در ج ۳ نقل کرده است. وی اساساً عرب‌نژاد و از زادگان انصار است. اما «فارسی‌العلم» و یکه‌تاز این میدان است (۳/۱۴۸).

ما اینک نشانه‌های تأثیر فارسی را در *خریده* در سه سطح عرضه می‌کنیم: الف. سطح ترجمه، ب. سطح معانی، ج. سطح قالب‌های شعری.

الف) ترجمه

متأسفانه عماد هیچگاه اصل اشعاری را که به عربی ترجمه شده‌اند ذکر نمی‌کند. بخلی که وی نسبت به زبان مادری خود می‌ورزد، ما را از مقایسه میان اصل و ترجمه محروم می‌گرداند. از میان همهٔ ترجمه‌ها، تنها اصل فارسیِ تعداد اندکی یافت شده است. ما ترجمه‌های عربی را می‌آوریم تا شاید روزی اصل آن‌ها نیز پیدا شود:

۱. نَحاس (یا رودکی؟) گوید:

چاکران تو گهِ رزم چو خیاطان‌اند — گرچه خیاط نی‌اند ای ملک کشورگیر

با گز نیزه قدِ خصم تو می‌پیمایند — تا ببرند به شمشیر و بدوزند به تیر

ضیاء راوندی (د. بعد از ۵۴۸ ق.) این دو بیت را یک بار ترجمه و دوبار اقتباس کرده است:

عبیدُک أصبحوا یوم القِتالِ — کخیّاطین في شبهِ المثالِ

بذرعان القنا ذرعوا و قَطّوا — بأنْصُلِهم و خاطوا بِالنبالِ

عماد اصفهانی در **خریده** (۷۲/۳) این دو بیت عربی را آورده می‌افزاید که راوندی آن‌ها را از روی شعر نحاس ترجمه کرده است. ناشر دیوان، مرحوم استاد محدث، معادل فارسی آن دو را یافته و در حاشیه نقل کرده است (راوندی، *دیوان*، [به کوشش]... محدث، طهران، مطبعهٔ مجلس، ۱۳۷۴ ق.، «و» مقدمه). اما این دوبیتی به رودکی نیز منسوب است (دیوان، ص ۲۰).

عماد یک دوبیتی دیگر نیز که ترجمه گونه‌ای از آن مضمون فارسی است، از دیوان راوندی نقل کرده است:

عبیدُک یومَ الوغی خاطةٌ — و حاشاهم أنهم غیرُ عدلِ

إذا ذرعوا بالقَنا فصَّلوا — بحدِّ السیوفِ و خاطوا بِنَبلِ

علاوه براین، یک دوبیتی دیگر در همان معنی از همان شاعر نقل کرده که شیوهٔ فارسی دارد و اگر می‌خواست عربی باشد، باید آن را در چهار بیت می‌آورد:

إنَّ غِلمانَک خیّاطو...نَ في یومِ خصامِ — لا بخَیْطٍ و خیاطٍ... بل برُمحٍ و حسامِ

أوَلیسوا ذرعوا... بالسُمْرِ أبدانَ أعادي — لیَقطوا بسیوفٍ... و یَخیطُوا بسِهامِ

(عماد، **خریده**، ۳/۳ــ۷۲)

۲. عماد گوید (۷۶/۳ــ۷۷) که روزی «یک رباعی عجیب» فارسی به دستشان افتاد و

چندتن از یاران به ترجمهٔ آن همت گماشتند. مضمون رباعی رشکی است که شاعر به سنگ پا و شانهٔ معشوق می‌برد، زیرا این دو پیوسته بر سر و پای وی بوسه می‌زنند. به امید آن که روزی اصل رباعی یافته شود، ما دو بیت زیر را پیشنهاد می‌کنیم:

چون خاره و شانه با تو می‌آمیزد — اشک حسد از دوگونه‌ام می‌ریزد
آن یک به کف پای تو صد بوسه زند — این یک به سر زلف تو می‌آویزد

کمال‌الدین احمد در ترجمهٔ خویش گوید:

إني لَأحسدُ فيه المِشطَ والنَّشَفَةْ — لِذاک فاضت دموعُ العین مختلفهْ
هـذا یُعَلِّقُ في صُدْغیهِ أنمُلَهُ — و ذي تُقَبِّلُ رِجلیه بألفِ شَفَهْ

همو که گویا شیفتهٔ رباعی فارسی شده بوده ترجمهٔ دیگری نیز پیشنهاد می‌کند:

کم أحسدُ نَشفَةً و مِدْرَی — فیه فمدامعي هواذي
فوقَ الصُّدْغَینِ کفُّ هذا — تحتَ القدمینِ وجهُ هاذي

احمد شاد غزنوی در اصفهان دو ترجمهٔ دیگر عرضه کرده است که عبارت‌اند از:

المِشْط والنَشفَة المحسودُ شأنُهما — کلاهما والهوی یا سعدُ ملحوظُ
فتلک باللثمِ في رجلیه فائزةٌ — و ذاک بالمِسکِ مِن صُدغَیه محظوظُ

و نیز:

إني أغارُ علی مشطٍ یُعالجه — و نَشْفَةٍ حَظیَتْ مِن قُربها زمنا
هذا یُغازلُ صُدغَیهِ و أحرُمُه — و ذي تُقَبِّلُ رِجلیه و لیتَ أنا

فخرالدین محمد بن مسعود ترجمهٔ زیر را پیشنهاد می‌کند:

أغارُ منه علی مشطٍ و مِنشَفَةٍ — حتی أغُصَّ بدَمعٍ منه منسجمِ
فذا یمدُّ یَدَیه تحتَ طُرَّته — و ذا یُقَبِّلُ فوها صَفحة القدمِ

سرانجام عماد اصفهانی که این ترجمه‌های گوناگون را نقل کرده، خود نیز به نشاط می‌آید و به «زمرهٔ این شاعران» داخل می‌گردد و رباعی فارسی را به شیوهٔ زیر ترجمه می‌کند؛ هرچند که خود از ترجمهٔ پیشنهادی خویش چندان راضی نیست (خریده، ۷۷/۳):

مِشطٌ و منشفةٌ فیه حسدتُهما — دمعي لذاک هما فیّاضُ عارضهِ
فتلک حاظیةٌ مِن مسِّ أخمُصهِ — و ذاک مستغرقٌ في لمس عارضهِ

۳. این قطعات به تصریح عماد از فارسی ترجمه شده‌اند:

ابوبکر ثقفی:

إنّ الركيّة لا تُرويک من ظمأٍ / و ماءُها صُبَّ فيها من أعاليها
كذاک نفسُ اللئيمِ تعجزُ عن / تخلّقٍ باصطناعٍ لم يكن فيها

(۱۶۱/۱)

همو:

ما للمشيبِ و للتّصابي إنّما / سِمةُ الخلاعة من سلاح الفاجرِ
شيئان مفترقان أيَّ تفرّق / سيفُ السّويقِ معا و زَمْرُ الزامرِ

(۱۶۴/۱)

نظام بلخی که عُجمه بر او غالب است، این رباعی را از فارسی ترجمه کرده است:

مذ خطَّ عِذارُه على الخطِّ سما / فاضت أجفان عاشقيه بدما
الورد من الخضرة يبدو فلما / من وردِ الخدِّ أخضر الخط نما

(۱۱۰/۲، پیداست که مصراع‌های دوم از وزن خارج‌اند و ناشر اشاره‌ای به آن نکرده است.)

کمال‌الدین احمد یک «فهلویه» (در متن: بهلوتی) را که پدرش ترجمه کرده بود، نقل می‌کند و سپس ترجمهٔ خود را به آن می‌افزاید:

ترجمهٔ پدر:

أبيتُ أسلي القلبَ عن حبه / أقول قلبي منه فرّغتُه
حتى إذا واجَهتُه مُصبِحاً / عاد هباءً كلُّ ما قلتُه

ترجمهٔ خود او:

أحدّثُ طول الليلِ نفسي أنّني / أفرّغ قلبي عن ودادک ساليا
فأغدو و قد أبصرتُ وجهَک ضاحكاً / و حينئذٍ يُضحي هباءً مقاليا

(۳/۷۷ـ۷۸)

۴. یک نمونه ترجمه از سدهٔ ۵ می‌شناسیم که در خریده نیست، اما اصل فارسی آن یافته شده است:

مُنجیک (د. ۳۷۰ یا ۳۸۰ ق.) دو بیت در هجا سروده که رادویانی (ص ۹۵) نقل کرده است:

ای خواجه مر مرا به هجا قصد تو نبود — جز طبع خویش را به تو برکردم آزمون
چون تیغ نیک‌کش به سگی آزمون کنند — و آن سگ بود به قیمت آن تیغ رهنمون

در آغاز قرن ۵ ق.، ابوبکر علی بن حسن قهستانی، که خود از شاعران دوزبانه و وابسته به دربار سلطان محمود و پسرش محمد بود، آماج هجویهٔ شاعری گمنام شد:

ابـابکر هـجَوْتُکَ لا لطـبعي — فطبعي عن هجاءِ الناس نـابِ
و لکـنّي بَـلَوْتُ الطـبعَ فـيه — فإنَّ السيف يُبلی في الکلابِ

(یاقوت، ۲۵/۱۳)

پیداست که این دو بیت ترجمهٔ دقیق دو بیت فارسی نیست، اما درعوض، موضوع آزمودن شمشیر بر سگ و مقایسهٔ آن با طبع شاعر و مرد مورد هجا با استادی تمام در شعر عربی بازگفته شده است (قس: تویسرکانی، *بلغاء*، ص ۱۴۱).

۵. در سدهٔ ۶، راوندی در *راحة‌الصدور* (ص ۶۹) دو بیت از فردوسی نقل کرده و ترجمهٔ عربی آن‌ها را که ظاهراً بسیار مشهور بوده و به سده‌های پیشین تعلق داشته، آورده است:

فـــریدون فـــرخ فـرشته نـبود — ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت این فرّهی — تو داد و دهش کن فریدون تویی
إنَّ فـــريدونَ لم يکـــن مَـــلِکا — ولا مِـــن المِسکِ کـان مـعجونا
بـــالعدلِ والجـودِ نـالَ مکـرُمَةً — فاعدل و جُدْ کَـي تَکُـنْ فَـريدونا

راوندی شعر عربی را اول و شعر فارسی را به‌دنبال آن آورده، چنان که پنداری فارسی را از عربی ترجمه کرده‌اند. اما شعر از آنِ فردوسی است و مضمون آن نیز کاملاً با فرهنگ ایرانی همسازی دارد، و فردوسی را عادت به ترجمه از معانی عربی نبود. علاوه براین، در شعر عربی، خطای نحوی بزرگی پدیدار است: کَي تَکُنْ وجهی ندارد و باید کَي تکونَ باشد که در این حال وزن شعر مختل می‌گردد. مرحوم اقبال در حاشیه اشاره می‌کند که این مصراع در کتاب *المعجم فی تاریخ ملوک العجم* چنین آمده است: فَجُدْ و أنصِفْ تکُنْ فریدونا.

عماد در کتاب *نصرة‌الفترة* (خطی پاریس) نیز چند قطعه شعر آورده که از فارسی ترجمه شده است اما متأسفانه فارسی هیچکدام را ذکر نکرده است.

۷. طغرائی (د. ۵۱۵ ق.) یکی از بزرگ‌ترین شاعران زمان خویش بود. یکی از قطعات او مضمون حکمت‌آمیز زیبایی دربردارد که آشکارا از زبان فارسی وام گرفته شده است. این

قطعه داستان کلاغی است که پری در تیری می‌بیند. آن تیر سپس از کمان صیادی پرواز کرده، در اوج کوهسار به کلاغ می‌خورد و او را سرنگون می‌سازد. کلاغ، چون پر خویش را در تیر می‌بیند، می‌گوید: «که را سرزنش کنم که مرگ من از جانب خود من آمده است.»[1] (دیوان، قسطنطنیه، ۱۳۰۰، ص‌ص ۷۱ـ۷۲؛ قس: طاهر، ۴۷۵). مصراع آخر ظاهراً ترجمهٔ آخرین مصراع از شعر عقاب ناصرخسرو است: «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست».

ب) معانی

در زمان *خریده* نیز ضرب‌المثل‌های فارسی خریدار داشت. ابوبکر ثقفی کتابی به نام *الروضة‌الزاهرة فی‌الامثال السائرة* داشت که عماد خوانده و بسیار پسندیده بود. کتاب که برحسب ترتیب الفبایی تنظیم شده، شامل برخی اقوال مشهور و مثل‌های رایج بوده است. اما «بیش‌تر آنچه او نقل کرده فارسی است» (*خریده*، ۱/۱۶۱).

آنگاه، عماد انبوهی قطعه از او نقل می‌کند که همه، به‌استثنای یکی دو مورد، شامل اندرز و معانی حکمت‌آمیز است. وی احتمالاً این قطعات را از همان کتاب نقل کرده است، اما بر این امر تصریح نمی‌کند؛ تنها دوبار در آغاز دو قطعه نوشته است «ترجمه از فارسی» و ما پنداشته‌ایم که مراد ترجمه از اشعار فارسی است و نه مَثَل به‌طور عام؛ این قطعات بیش از شش صفحه از *خریدهٔ* چاپی را پوشانده است (ص ۱۶۱ـ۱۶۷).

ج) قالب

یکی از شگفت‌ترین نشانه‌های تأثیر شعر فارسی بر شعر عربی، در قالب آن ـ که عمدتاً از عربی تقلید شده ـ جلوه می‌کند. آنچه از مجموعهٔ روایات عماد به‌دست می‌آید، در سه حوزه قرار می‌گیرد: شعر عربی در وزن‌های کاملاً ایرانی، شعر در وزن غیر عروضی، قافیه‌پردازی به سبک ایرانی.

عماد دربارهٔ شعر صدرالدین که در شام به دستش رسیده می‌گوید (۱/۲۴۶): «از جملهٔ اشعار او [یکی قطعهٔ زیر است] که به وزن اعجمی است.»

---

۱. بیت آخر: فقال والسهم تحدوه قوادمُه «من ذا ألوم و حتفی جاء من قِبَلي»

شعری که در ۶ بیت نقل کرده بر این وزن است: مفعول مفاعلن فعولن[۱].

سپس یک رباعی از او نقل می‌کند که بر وزن رباعیات خیام است. وی جای دیگر (۲۵۰/۱) ۳ رباعی دیگر از شاعری دیگر می‌آورد و باز تکرار می‌کند که این اشعار در «بحر عجمی» است[۲].

وی آنگاه از میان مقامات حمیدی که فارسی است، چندین قطعه شعر عربی برگزیده و نقل می‌کند. دربارهٔ یکی از آن‌ها که ملمع است (۱۱۲/۲؛ حمیدی، ۱۱) گوید: «شعری با وزن و عروض عجمی است»[۳].

باز در جای دیگر (۷۳/۳) یک دوبیتی می‌آورد و می‌افزاید که این معنی، در دو بیت، شیوه‌ای فارسی است و اگر می‌خواست عربی باشد، باید در ۴ بیت می‌آمد (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۲۰)

از همه شگفت‌تر، شعر یکی از رؤسای شهر خوی به نام احمد بن قائد (د. بعد از ۵۵۰ق.) است. عماد گوید (۱۱۹/۳): «این شعر در وزنی عجیب و عجمی است که در عروض نمی‌گنجد». اما در این قطعهٔ ۵ بیتی که متأسفانه محقق کتاب با تعدادی غلط رها کرده (مانند بسیار جای‌های دیگر)، بیت اول، آنچنان که من می‌خوانم، هیچ عیب عروضی ندارد:

أمسيتُ والفؤاد قرينُ السلامةِ   بالأمسِ فاغتديتُ[۴] رهينَ الملامةِ

(دوشینه دلم قرین سلامت بود، چون به بامداد اندر شدم، [دیدم که] رهین ملامت است.) بیت سوم و چند مصراع دیگر، گاه با اندکی اصلاح، در همین وزن و بی‌عیب‌اند و اگر عماد آن را به گوش از یک فقیه اصفهانی نشنیده بود، بی‌تردید گناه را به گردن ناسخ می‌انداختیم. با این همه، بسیار بعید می‌نماید که این قطعه بر یکی از وزن‌های عامیانهٔ شعر فارسی منطبق گردد (مصراع ۳ چنین است: طالعتُ طلعةً نسجِ الشمسِ ضوءها)؛ بیش‌تر

---

۱. بیت اول قطعه:

القلبُ فحشوه الغرامُ   العينُ كأنها غمامُ

۲. بیت اول از رباعی اول:

أصبحتُ من الهوى حليفَ العلّةْ   والهجر كسا عزّةَ نفسي ذلّةْ

۳. مصراع اول عربی و فارسی:

قد قامتِ القيامةُ يا أيها النيامْ   ای زمرهٔ معارف ای رفقهٔ کرام

۴. در متن: اغتدتُ که این‌جا معنی ندارد.

گمان ما بر آن است که شاعر از ساختن شعر درست عربی عاجز بوده است.

قافیه‌پردازی به سبک فارسی ظاهراً بسیار رایج بود و عماد نمونه‌های متعددی به‌دست داده است. وی نخست یک رباعی نقل کرده (۲۴۶/۱)، دربارهٔ آن گوید: «این سخن بر شیوهٔ شگفت عجم است و این روش با روش عرب مغایر است. زیرا شاعر کلمه‌ای را که قافیه است در آخر بیت به صورت ردیف می‌آورد و در همهٔ ابیات تکرار می‌کند و سپس می‌پندارد آن حرفی که پیش از ردیف آمده، رویّ است.» آنگاه ۸ قطعه به‌عنوان نمونه نقل می‌کند که ردیف ۶ قطعه «یا ساقی» است. وی اندکی دورتر (۲۶۲/۱) چنان‌که گویی توضیح نخستین را فراموش کرده، باز به توضیح ردیف می‌پردازد و آن را مغایر شیوه‌های عرب می‌داند. از جمله نمونه‌هایی که آورده، دو رباعی است که خود او سروده است.

بسترسازی برای دُرِّ دری

درآمد

کتاب *Iran, as Imagined Nation* بازتاب یا عصارهٔ مکتبی است که عمدتاً در آمریکا شکل گرفته و اینک حتی در ایران پیروان پرشوری یافته است. چنان‌که مؤلف ایرانی کتاب، مصطفی وزیری، اظهار داشته است، گروهی از پژوهشگران آمریکایی و ایرانی او را در تدوین این اثر یاری داده‌اند. اساس تئوری‌های کتاب بر این پایه قرار گرفته که از سدهٔ ۱۸ به بعد خردگرایی و دین‌گریزی اروپا به تکوین مفاهیم ملیت، هویت ملی، وحدت ملی و مفاهیمی از این دست انجامید و آنگاه دانشمندان آن‌ها را در قالب نظریه‌هایی به‌ظاهر عالمانه عرضه کردند و در سراسر جهان به خورد ملت‌های کوچک‌تر دادند. خاورشناسان نیز، پس از آنکه نژاد آریایی را برکشیدند، برای ایران هم به تدارک هویت ملی براساس تاریخ و زبان دست زدند. بدیهی است که در این کار پشتوانه‌ای بهتر از تاریخ باستان نمی‌توانستند یافت. بدین‌سان «سرزمین ایران و قومیت خیالی آن یکی از رشته‌های مطالعات شرقی شد که موجب پدیدآمدن امواجی سیل‌آسا از مطالعات مهم در این باره گردید» (ص ۳). آنگاه، عنایت به دوران باستان، «وجدان ملی کهنِ پیش از اسلام را در ایران برانگیخت (یا شاید زایید)» (همانجا).

من در پی نقد این کتاب یا کتاب‌های مشابه آن نیستم و بی‌تردید بیش از یکی دو بار به آن اشاره نخواهم کرد، اما در بحث‌های «بسترسازی» خود، یعنی اولاً در بخش آیین‌ها و

جشن‌های ایرانی و ثانیاً در بخش بازیابی آثار باستانی در میان ایرانیان قرن‌های سوم به‌بعد، به این نتیجه می‌رسم که نیاز نیست هزارسال درنگ کنیم تا خاورشناسان وجدان تاریخی کهن را برای ما اختراع کنند. زیرا هنگامی که رنج خواندن منابع کهن را بر خود هموار می‌سازیم می‌بینیم که خاطرهٔ باستانی در میان ایرانیان قرن ۴ موج می‌زند.

با این همه، این وجدان تاریخ‌گرا هیچ‌گاه در قالب نظریه‌ای آشکار پدیدار نشد، هیچ‌گاه چیزی به‌نام مکتب شعوبیه وجود خارجی نیافت (برخلاف نظر بیش‌تر شعوبیه‌نویسان غربی و شرقی). هرچه بود، جهشی فردی یا منحصر در چند فرد بود که با جهش دیگر افراد رابطهٔ نظام‌مند نداشت. از همه مهم‌تر آنکه اکثریت بزرگی از دانشمندان مسلمان در برابر آن، موضع مخالف می‌گرفتند. پیش از این دیدیم که بزرگانی چون ابوحاتم رازی، عامری، بدیع‌الزمان همدانی، ثعالبی، بیرونی و بسیاری دیگر از بزرگان، چون صاحب بن عباد، در زمینه‌های فرهنگی و دینی تکیه گاهی جز اسلام نمی‌شناختند. راست است که گروهی، در برابر عربانِ مغرور به نژاد اصیل خویش، ناچار می‌شدند که تبار خسروان خود را به رخ آنان بکشند، اما در وجود کسانی چون ابوالحسن عامری، یا حتی برخی از شهریاران دیلمی مانند عضدالدوله، حس ایران‌دوستی از این حد درنمی‌گذشت و به پشتوانه‌ای تاریخی و فرهنگی تبدیل نمی‌شد. این بزرگان ــ و از همه مهم‌تر بیرونی ــ پا از مرزهای محلی و منطقه‌ای فراتر می‌نهادند. چون زبانشان عربی و دینشان اسلام بود، قلمرو اسلام را میهن خود می‌پنداشتند. همین احساس «اسلام‌وطنی» باعث می‌شد که ابوریحان در ایرانیان به چشم حقارت بنگرد و از کسانی که می‌خواستند جامهٔ ایرانی بر تن دولت کنند و یا از وشمگیر که غرور «عجمیت» داشت (بیرونی، **جماهر**، ۳۷۲؛ نیز پیشتر، ص ۱۶۳) آشکارا انتقاد کند.

نکتهٔ جالب توجه آن‌که اگر از چند قطعه شعر معروف به شعر شعوبی که بیش‌تر خارج از ایران سروده شده‌اند بگذریم، در میان ادیبان عربی‌نویس بزرگ ایران تقریباً هیچ‌کس را ــ به‌جز حمزهٔ اصفهانی ــ نمی‌شناسیم که نسبت به تاریخ و فرهنگ و به‌ویژه زبان ایران تعصبی از خود نشان داده باشد. کتاب‌هایی چون **تاج**، ***سیرالملوک***، ***سنی ملوک الارض*** (حمزه) یا تاریخ ایران باستان، که در آثار مسعودی و طبری و حتی بلعمی آمده، ممکن است گاهی بازتاب ایرانگرایی پنهانی داشته باشد، اما به‌هرحال در قالب گزارش‌هایی بی‌طرفانه و خالی از نیتی خاص جلوه‌گر شده‌اند.

به گمان ما، عنایت به ایران باستان را باید ــ گذشته از یکی دو شهریار و چندتن دهقان نژاده ــ بیش‌تر در میان توده‌های مردم جست‌وجو کرد. این‌جاست که می‌توان به مقدار

گستردگی این خاطره پی برد. متأسفانه منابع ما، همین که به احوال عامهٔ مردم می‌رسند، از بیم آن که شکوهمندی ادبشان لطمه‌ای بیند، اندک‌گو، یا به‌کلی خاموش می‌شوند. به این جهت، ناچار باید این‌گونه روایت‌ها را از لابلای منابع بیرون کشید، یا از روایتی که به قصدی دیگر نقل شده استنباطی در این جهت به چنگ آورد و یا از طریق گفتارهای معارض راه به جایی برد. زیرا مثلاً اصرار بدیع‌الزمان و بیرونی بر کوفتن «عجم» علتی جز گسترش آزاردهندهٔ «عجمیت» در محیط آنان نداشته است.

فضاهایی که آیین‌های کهن ایرانی یا گفتارها و رفتارهای باستان‌گرایانه ایجاد می‌کند، اساساً با زبان فارسی همساز است نه عربی. بی‌تردید زبان توانمند و پویای عربی می‌توانست همه‌چیز را به نیکی گزارش کند و درحقیقت هرچه هم اینک در دست داریم، در قالب آن زبان به ما رسیده است. اما عربی از بازتافتن بُعد عاطفی-هنری آن آیین‌ها عاجز بود. پیداست که در جشن‌های بزرگ نوروز و مهرگان در دربار خلیفگان بیش‌تر جنبه‌های مادی و ظاهری مورد توجه بود، وگرنه خلیفه کسی نبود که به خواندن نیایش و سرودی که بازماندهٔ عهد «مجوسیان» است روی آورد: نه روایت عربی آن‌ها وجود داشت و نه خلیفه فارسی می‌دانست. این‌گونه سرود و دعا را باید مانند مردم اصفهان در جشن تیرگان، یا چون مردم ماوراءالنهر در سوگ سیاوش، به فارسی خواند تا همهٔ بار عاطفی-تاریخی آن حفظ گردد. شاید مثال زیر نشان دهد که چگونه این فضا، زبان فارسی می‌طلبد و عربی کارساز نمی‌افتد: می‌دانیم که شاهنامه‌ها و سرانجام شاهنامهٔ فردوسی انعکاسی عظیم در ایران داشت و همگان را شیفتهٔ خود می‌کرد. در آغاز سدهٔ هفتم، شهریاران کردنژاد شام و مصر به یاد گذشته‌های دور خود افتادند و از بنداری خواستند *شاهنامه* را برایشان ترجمه کند. این ترجمهٔ عربی که امروز برای مصححان *شاهنامه* سخت سودمند است، در آن زمان، کوچک‌ترین موفقیتی کسب نکرد و چنان گمنام ماند که همه می‌پنداشتند نسخهٔ آن هم به‌کلی از میان رفته است.

حال اگر برخی از فصل‌های گذشته، به‌ویژه آنچه را دربارهٔ گسترش شگفت عربی در ایران گفتیم و نیز فصل ایران‌ستیزی را به‌یاد آوریم و آنگاه همه را با آنچه دربارهٔ گسترش فارسی عرضه کردیم و با آنچه دربارهٔ خاطرهٔ باستان خواهیم گفت بسنجیم، درمی‌یابیم که این موضوع تا چه حد پیچیده می‌تواند بود. بی‌جهت نیست که نویسندگانی چون مصطفی وزیری به‌آسانی می‌توانند به میل خود نظریه‌هایی منسجم عرضه کنند و یا شاهرخ مسکوب تئوری‌هایی تقریباً در جهت مخالف آن بپردازد. اثر هوشمندانه و بسیار خواندنی مرحوم

مسکوب (*هویت ایرانی*) شاید از این عیب تهی نباشد که یک پدیدهٔ اجتماعی یا زبان‌شناختی را عام و فراگیر پنداشته و بر همهٔ جامعه منطبق کرده است. مثلاً نظریهٔ وجود حس ملی در سه قرن نخست، آمیختگی عرب و عجم در قرن ۴ و سپس جوانه‌زدن زبان و حس ملی پس از آن (بخش اول کتاب) به‌آسانی در چارچوب رخدادهای تاریخی نمی‌گنجد. این نظر اگر بر بخشی از اجتماع قابل انطباق باشد، باری قابل انطباق با بخش اعظم آن نخواهد بود. یا مثلاً جعل تبارنامهٔ ساسانی که سخت رواج یافته بود به گمان ما و برخلاف نظر بسیاری از خاورشناسان (اشپولر، فرای، کرمر و...) به آن شدت که می‌گویند بر ایران‌دوستی یا عرب‌ستیزی این امیران دلالت ندارد. اگر توجه به تبارنامه در وجود مرداویج (که یک استثناست) معنای عرب‌ستیزی داشت، بی‌گمان در وجود عضدالدوله (و حتی یعقوب) از چنین معنای غلیظی تهی بود.

ما در این کتاب سوم، نخست کوشیدیم قلمرو زبان عربی را به معنای معقولش بازگردانیم تا درکنار آن جایی هم برای زبان فارسی گشوده شود. آنگاه کوشیدیم نشان دهیم که فارسی از سدهٔ سوم توانمند شده و شخصیت ادبی شایسته‌ای یافته بود؛ چندان که، علاوه بر واژگان، فراورده‌های ادبیِ آن هم در شعر و ادب عربی تأثیر می‌گذاشتند. موضوع گسترش فارسی را در فصل آخر با تفصیل بیش‌تر عرضه خواهیم کرد.

اما دو فصل نسبتاً مختصری که هم اکنون بیان می‌کنیم، درحقیقت، جست‌وجوی زمینه‌های زیست و بستر پرورش فارسی است. بدیهی است که زمینه‌ها بسیار متعدداند ولی ما آیین‌های ایرانی و خاطرهٔ باستان را دو بستری می‌پنداریم که آسان‌تر تن به پژوهش می‌دهند.

برای زبان عربی بستریابی کاری بس آسان است. پیش از این دیدیم که طبقهٔ حاکم و مرفه ایران یک‌پارچه عربی‌گو شده‌اند؛ مجالس بسیار متعدد اهل دانش و دین و ادب (مانند مجلس بی‌مانندی که ثعالبی در بخارا شرح داده)، دستگاه اداری، مجالس مناظره‌های علمی (مثلاً: ابوالحسن عامری با رازی)، تبلیغات دینی و هر چیز دیگر به عربی بود. درعوض، برای زبان فارسی در آغاز انگیزه‌هایی روشن، خیزشگاهی معلوم و زیستگاهی جدی نمی‌شناسیم و پیوسته به نظریه‌های کلی دانشمندان که غالباً بر پایهٔ حدس و گمان استوار است، قناعت کرده‌ایم.

پیداست که ما ادعای حل این دشواری‌ها را نداریم. فقط می‌کوشیم این نکته را بازنماییم که شناسایی بسترهای ایرانی، فهم تجلی ناگهانی فارسی را آسان‌تر می‌سازد: اگر مرداویج،

در مجالس مناظرهٔ دو دانشمند، عربی می‌شنید و احتمالاً به آن زبان سخن می‌گفت، در جشن‌های سدهٔ خود که همهٔ آیین‌ها و واژگانش از ژرفنای فرهنگ ایرانی فراز آمده است، فارسی را برمی‌گزیند؛ یا در بازی کاملاً ایرانی چوگان، که با شرکت سواران بخارایی و سیستانی در میدان ریگستانِ بخارا به‌پا شده بود، به شهادت **تاریخ سیستان** (ص ۳۲۹) همه ناچار به فارسی صحبت می‌کردند حتی امیر عرب.

۱. جشن‌ها و آیین‌ها

آیین‌ها بازتاب ملموس و عینی مجموعه‌ای از خاطرات نیم‌افسانه‌ای، نیم‌تاریخی و نیم‌دینی‌اند که در زمان‌هایی دور و مه‌آلود و در سرزمینی بیش‌تر خیالی ریشه دارند و قادرند نوعی هم‌دلی و هم‌اندیشی، نوعی اشتراک در مبدأ را در وجدان مردمان زنده نگه دارند.

آیین‌های بزرگ ایرانی نظیر نوروز و مهرگان و سده و... هیچ‌گاه در ایران فراموش نشدند و همین که به دستگاه خلیفگان نفوذ کردند، رسمیت یافتند و تقریباً در سراسر قلمرو اسلام معمول گشتند. اما تردید نیست که هیچ نوروز و مهرگانی از یاد فریدون و جمشید و ایرانشهر (به قول جاحظ، ن.ک.: پایین‌تر) تهی نبوده است. این خاطره از چارچوب اسطوره فرو می‌آمد و در حوزهٔ تاریخ با ساسانیان پیوند می‌یافت و سپس با اسلام درمی‌آمیخت و جامهٔ مسلمانی به‌تن می‌کرد.

درست نمی‌دانیم جشن‌های ایرانی و، در درجهٔ نخست، نوروز چگونه در میان عرب‌ها انتشار یافت. برخی روایات که نسبتاً کهن‌اند، نوروز را به دوران حضرت پیامبر(ص) کشانیده به حضور وی در میان گروهی که به مناسبت نوروز حلوا پخته بودند اشاره می‌کنند (بیرونی، *آثار*، ۲۶۵) و پیشتر (ص ۱۵۸) دیدیم که شبیه این روایت را دربارهٔ امام علی(ع) نقل کرده گویند که ایشان فرمود: «نَوِّرِزوا لنا في كل يوم». در روایات متأخرتر از قول حضرت امام صادق(ع) فضائل بی‌شماری برای نوروز نقل کرده‌اند؛ مثلاً: در آن روز، خداوند از ارواح بندگان پیمان گرفت که او را به یگانگی بپرستند...، کشتی نوح بر جودی نشست...، حضرت پیامبر(ص) امام علی(ع) را به جانشینی برگزید. دعاهایی که برای نوروز نقل شده نیز بسیار است (ن.ک.: اقبال، **مجموعهٔ مقالات...**، تهران، ۱۳۷۸، ۲/۵۰۲ که از **بحار** و **زادالمعاد** مجلسی نقل کرده؛ نیز ن.ک.: ***النوروز فی مصادرالفقه و الحدیث***، انتشارات «مرکز المعجم الفقهی»، قم، بی‌تا). نیز به روایت آلوسی (*بلوغ‌الارب*، ۱/۳۸۷) و قلقشندی (۲/۴۲۰) اولین کسی که در اسلام هدایای نوروز و مهرگان را معمول کرد، حجاج بن یوسف بود، اما عمر بن عبدالعزیز

آن را منسوخ کرد. به‌عبارت دیگر، برپایی نوروز در عصر اموی اساساً جنبهٔ مالی داشته و نوعی مالیات‌گیری به‌حساب می‌آید (ن.ک.: صدیقی، ۹۸). نیز گویند که خلیفه منصور عباسی نوروز را رسماً دایر کرد (اینوسترانسف، ۹۰ که از فان کرمر اخذ کرده است) و برمکیان در زمان هارون کوشیدند زمان آن را اصلاح کنند (بیرونی، *آثار*، ۳۸). اما ابوهلال عسکری (*دیوان المعانی*، قاهره، ۱۹۸۴، ۱۳۹/۱) به سرآغاز تشریفات رسمی اشاره کرده می‌گوید: «نخستین کسی که تهنیت‌گویی به مناسبت نوروز و مهرگان را در مکاتبات آغاز کرد، احمد بن یوسف بود که سبدی زرین به مأمون ارمغان داد...». رواج نوروز و مهرگان در زمان مأمون را روایت یاقوت (*بلدان*، ۶۶۹/۱) نیز تأیید می‌کند: «موبدان» از خراسان چگونگی پیدایش دو عید را برای یکی از فرماندهان مأمون شرح می‌دهد.

اما مهم‌ترین سند ــ اگر جعلی نباشد ــ به قرن ۳ ق. متعلق است: جاحظ در *محاسن* (۲۷۶ــ ۲۸۰)، در قطعهٔ نسبتاً مفصلی بسیاری از افسانه‌ها و آیین‌های نوروزی و مهرگانی را به تفصیل شرح کرده و اطلاعات گرانبهایی به‌دست می‌دهد. از جمله آمده است که ترانه‌های ایرانی (آفرین، خسروانی، ماذراستانی و فهلبذ) در زمان خسروپرویز بیش از هر وقت دیگر رواج داشت و این ترانه‌ها «به منزلهٔ شعر در زبان عربی است» (ص ۲۷۸). بخش بزرگی از این قطعه را اینوسترانسف به روسی و کاظم‌زاده به فارسی ترجمه کرده‌اند (ن.ک.: «تحقیقاتی دربارهٔ ساسانیان»، ص‌ص ۹۳ــ۹۶). اما او، مانند شوالی، تاریخ تألیف کتاب *المحاسن و الاضداد* را حدود سال‌های ۲۹۵ ــ ۳۲۰ می‌پندارد و مؤلف آن را نیز موسی کسروی فرض می‌کند.

نوروز، از آن‌جا که کار کیسه‌گیری فراموش شده بود، اندک‌اندک واپس می‌نشست تا سرانجام به میانه‌های زمستان افتاد و کار خراج‌گیری را سخت دستخوش آشوب کرد. متوکل، حدود سال ۲۴۵ ق. (به قول ابن اثیر، حوادث همین سال) به اصلاح آن کوشید و نوروز را به ۱۷ حزیران برابر با ۲۸ اردیبهشت باز آورد (بیرونی، *تفهیم*، ۲۷۰ ــ ۲۷۱). طبری، که به این موضوع اشاره کرده، شعر معروف بحتری را نیز آورده است (۱۹۶۰/۵): «نوروز به همان زمانی بازگردانده شد که اردشیر نهاده بود» (قس: *دیوان*، ۹۰۱ــ۹۰۳، بیت ۱۱). اما می‌دانیم که این کار سرانجام به همت معتضد (د. ۲۸۹ ق.) شکل نهایی یافت. بیرونی این ماجرا و اقدام متوکل، گفت‌وگوی او با موبد و نیز مدحیهٔ بحتری را به تفصیل در *آثار* (۳۸ــ۳۹) آورده است.

نوروز چندان رایج بود که دربارهٔ آیین‌های آن چندین کتاب تألیف شد. اینک دست‌کم ۵

کتاب می‌شناسیم که متأسفانه تنها نامشان باقی مانده است: علی بن هارون منجم، ***النوروز والمهرجان*** (ابن ندیم، ۱۶۱)؛ حمزهٔ اصفهانی، ***الاشعار السائرة فی‌النیروز و المهرجان*** (بیرونی، آثار، ۳۸، ۶۰)؛ صاحب بن عباد، ***کتاب الاعیاد و فضائل النیروز*** (ابن ندیم، ۱۵۰)؛ علی بن مهدی کسروی، ***کتاب الاعیاد والنواریز*** (همو، ۱۶۷)؛ زادویه بن شاهویه، ***علة اعیاد الفرس*** (*آثار*، ۵۳). تنها کتابی که در این زمینه به‌جای مانده، کتاب فارسی **نوروزنامه** منسوب به خیام است که البته اندکی متأخرتر است. نام سه رساله که عبدالسلام هارون چاپ کرده (قاهره، ۱۹۵۴) بسیار فریبنده است: ابن فارس: ***کتاب النیروز***، ابن سینا: ***الرسالة النیروزیة***، ***رسالة فی‌النیروز*** به تفسیر بطلمیوس. این سه رساله هیچ اطلاعی به‌دست نمی‌دهند. تنها رسالهٔ سوم اندکی به روزهای ایرانی پرداخته است.

اما آنچه ما می‌خواهیم با تفصیل بیش‌تر عرضه کنیم، همانا آیین‌هایی است که در سده‌های سوم و چهارم ق. میان مردم ایران رواج داشته، به‌خصوص که در برخی از آن‌ها نه‌تنها روح ایرانی متجلی است که گاه زبان فارسی نیز جلوه‌گر است.

همهٔ گزارش‌هایی که دربارهٔ نوروز و مهرگان در دست داریم، عمدتاً شامل تقویم و گاهشماری، یا افسانه‌های بی‌شمار در چگونگی پیدایش آن‌ها و پیدایش آیین‌های گوناگون آن‌هاست (جاحظ در **محاسن**؛ بیرونی در *آثار*، ۳۹، ۳۶۲ـ۲۸۶؛ **تفهیم**، ۲۳۴، ۲۵۳ ـ ۲۶۱؛ یاقوت، همانجا). با این همه، بیرونی هنگام اشاره به برخی جشن‌های دیگرگاه اشاره‌ای هم به سنت‌های زمان خود کرده است (دربارهٔ نوروز از جهت گاهشماری، ن.ک.: تقی‌زاده، «نوروز»، ***مقالات تقی‌زاده***، ۱/۲۰۳ ـ ۲۱۵؛ همو، **بیست مقاله**، ۴۲۷ ـ ۴۴۳).

بدین‌سان، آنچه دربارهٔ آداب و رسوم نوروز و مهرگان در سده‌های نخست می‌دانیم بسیار اندک است و به چند روایت محدود می‌گردد. در این میان، موضوعی که بیش از همه شناخته شده است، موضوع هدیهٔ نوروزی به شاهان و خلیفگان و امیران است که شاید از زمان حجاج رواج یافته باشد. در ادبیات عرب نیز بیش‌تر نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌ها بر پایهٔ هدیه استوار شده است. این رسم البته رسمی ساسانی است و کتاب ***التاج***، منسوب به جاحظ، تصریح می‌کند که «ارمغان‌های مهرگان و نوروزْ حق پادشاه است» (ص ۲۵۰). این فصل کتاب سراسر به هدیه اختصاص دارد و یکی از رایج‌ترین هدیه‌ها جامه‌های فصل پیشین است که باید به دیگران بخشید و جامهٔ نو پوشید. نویسنده سپس می‌افزاید: تنها کسی که در عصر اسلام این آیین را استمرار بخشید، عبدالله بن طاهر بود که در نوروز و مهرگان چنین می‌کرد؛ چندان که در خزانه‌اش یک جامه هم باقی نمی‌ماند (۲۵۵ ـ ۲۵۶).

سنت هدیه‌دادن به شاهان و امیران گویا همیشه و همه‌جا رایج بوده است. مسعود غزنوی هم که «به جشن نوروز بنشست، هدیه‌ها بسیار آورده بودند» (بیهقی، ۹۴۳/۳) و ظاهراً مراد هدیه‌هایی است که مردم آورده بودند؛ او نیز به نوبهٔ خود به شاعران مداح که تبریک عید می‌گفتند، صله می‌بخشید.

اما دانشمندان و ادیبان پیوسته ترجیح داده‌اند که اثری از آثار خود را به بزرگان تقدیم کنند: ابوغسان تمیمی کتاب *ادب النفس* را به مناسبت مهرگان به نصر سامانی (ثعالبی، *یتیمه*، ۶۷/۴) تقدیم کرد. در این باره، روایت دلنشینی از ابن سینا می‌شناسیم: وی رسالهٔ کوچکی در باب حکمت نگاشت و چون آن را به مناسبت نوروز به «الامیر ابی‌بکر محمد بن عبدالله» ارمغان داد، نامش را «الرسالة النوروزیه» نهاد و در آغاز آن گفت: «چون خواستم من نیز یکی از افراد این قوم باشم و در به‌پاداشتن آیین‌های نوروزی از تودهٔ مردم (= السواد الأعظم) پیروی کنم، و نیز چون در توانم نبود که ارمغانی «دنیایی» و شایستهٔ خزانهٔ امیر تقدیم کنم، اندیشیدم که حکمت...» (عبدالسلام هارون، *نوادر المخطوطات*، ۵، ص ۳۰).

چندین دهه پس از ابن سینا، ابن هبّاریه شاعر عرب (د. ۵۰۹ ق.) کتاب *نتائج الفطنه* را که همان *کلیله و دمنه* به شعر است، به مناسبت نوروز از کرمان برای مجدالملک (د. ۴۹۲ ق.) در اصفهان فرستاد و در قصیدهٔ همراه کتاب نوشت: این جشن را نیای تو خسرو برپا کرده و رسم هدیه‌دادن را در آن برقرار ساخته است (طاهر، ۱۶۶ که موضوع هدیه را، برعکس، از امیر به شاعر فهمیده است).

در قرن سوم ق.، مردم ماوراءالنهر به نوروز دلبستگی شدیدی داشتند، زیرا می‌بینیم که در اواخر این قرن مردم ورخشه، که شهرکی بسیار کهن در نزدیکی بخارا بود، چنان به نوروز وابسته بودند که آن را بر برخی مزایای دینی نیز ترجیح می‌دادند. در آن‌جا کاخی بسیار بزرگ و کهن باقی مانده بود که پیوسته دچار ویرانی می‌شد و شاهان دوباره بازسازی می‌کردند. اسماعیل سامانی (ح ۲۷۹-۲۹۵) به مردم پیشنهاد کرد که به هزینهٔ خود آن کاخ را مسجدجامع کند. مردم سرباز زدند و گفتند «مسجد جامع در دیهه ما راست نیاید و روا نباشد». سبب ظاهراً آن بود که «این دیهه را هر پانزده روزی بازاری است و چون بازار آخر سال باشد، بیست روز بازار کنند و بیست و یکم، نوروز کنند و آن را **نوروز کشاورزان** گویند و کشاورزان بخارا از آن حساب (را) نگه دارند و بر آن اعتبار کنند و **نوروز مغان**، بعد از آن به پنج روز باشد» (نرشخی، ۲۴-۲۵).

به مناسبت یکی از جشن‌های بهاری، رسمی شگفت در شیراز رایج بود که ابوریحان «بر

نشستن کوسه» خوانده (تفهیم، ۲۵۶) و گوید: «آذرماه به روزگار خسروان اول بهار بوده است». در آن روز مردی کوسه با لباس‌های شگفت، کلاغی به دست بر خری می‌نشست و با بادبزنی خود را باد می‌زد و به‌اصطلاح «زمستان را وداع همی کردی». این آیین را مسعودی (مروج، ۴۱۳/۳ـ۴۱۴) بیش‌تر شرح داده است: اولاً گوید که این رسم در عراق عجم و فارس رایج است نه جای دیگر. سپس می‌افزاید که آن مرد کوسه را خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های گرمازا می‌خورانند تا از سرما آزار نبیند، و مردم به او آب سرد می‌پاشند. او نیز چنین می‌نماید که سرما را می‌راند و به فارسی بانگ می‌زند «گرما گرما». بیرونی می‌افزاید که «به زمانهٔ ما به شیراز همین کرده‌اند» (تفهیم، همانجا). اما به روایتی، در شیراز آن که متولی این کار است مردی درازریش است که مشتی گل سرخ در دست دارد و جامهٔ هر کس را که از بخشش به او خودداری کند، می آلاید (آثار، ۲۷۶).

ظاهراً، در سدهٔ چهارم ق.، زردشتیان در شیراز اکثریت داشتند. مقدسی (تقاسیم، ۴۲۹)، که هنگام سخن دربارهٔ شیرازیان لحنی توهین‌آمیز برگزیده، از این‌که مجوسان این سرزمین غیار (علامت تشخیص اهل ذمه از مسلمانان) ندارند، تعجب کرده می‌افزاید: در اعیاد کافران، بازارها را آذین می‌بندند و بر بالای دکان‌ها چادرهای بزرگ می‌زنند. باز جای دیگر (۴۴۱) تصریح می‌کند که «مردم فارس نوروز و مهرگان را همراه مجوسان عید می‌گیرند.»

رسم کوسه هم در شیراز و هم در شهرهای دیگر فارس معمول بود و گویا مرد کوسه از این کار درآمدی کلان به چنگ می آورد، زیرا او را مجبور می‌کردند که درآمد صبح تا نیمروز را به رسم مالیات به حکومت دهد و بقیه را برای خویش نگه دارد. «امروز این عید را گاهی آبسال وهار می‌خوانند» (آثار، ۲۷۶؛ قس: گردیزی، ۵۲۲). حال آیا می‌توان این مرد گول شیرازی را با «میر نوروزی» حافظ و حاجی فیروز زمان ما منطبق ساخت؟ (ن.ک.: روح‌الامینی، ۴۵).

ازجملهٔ جشن‌های مهرگان رام روز است که ششم مهر (تفهیم، ۲۵۴) یا یازدهم آن (آثار، ۲۷۴) بوده و مهرگان بزرگ نام داشته است. بیرونی به «دعای فارسیان برای یکدیگر» در این روز اشاره کرده که می‌گفتند: «هزار سال بزی.» ما پیشتر (ص ۱۹۶) دیدیم که دوتن از نوادگان طاهر به مناسبت این عید باده می‌نوشند و شعری می‌سرایند که در آن یک عبارت فارسی آمده است (دربارهٔ شعری دیگر در این باب، ن.ک.: مسعودی، مروج، ۴۱۵/۳).

بیست و دومین روز بهمن‌ماه را بادروز می‌خواندند و به همین مناسبت مردم قم جشن‌هایی شبیه به جشن عید به‌پا کرده به باده‌نوشی و خوشگذرانی می‌پرداختند. شبیه این

آیین‌ها را مردم اصفهان در عید نوروز برپا می‌ساختند: بازارها را آذین می‌بستند و عید می‌گرفتند. اصفهانی‌ها آن روز را کژین (=گزین) می‌خوانند، جز این‌که جشن بادروز یک روز است و گزین یک هفته (*آثار*، ۲۸۳).

نام نوروز گویا از سدهٔ نخست در شعر عربی آشکار شد؛ جوالیقی (ص ۳۴۰) بیتی را که نیروز در آن آمده به جریر نسبت داده است (ابیات دیگری که در نویری، *نهایه*، ۱/۱۸۷ نقل شده بی‌تردید متأخرند). از سدهٔ سوم به‌بعد بود که نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌ها سخت فراوان شدند، اما این آثار تقریباً همیشه در درون ایران یا در فضایی که رنگ ایرانیت داشته پدید آمده‌اند. ازجمله: شعر عبیدالله نوادهٔ طاهر (دربارهٔ مقایسهٔ نوروز و مهرگان) در ایران بود (نویری، ۱/۱۷۷، ۱۸۸)؛ بحتری شعر معروفش را برای متوکل به‌سبب تغییر روز جشن سرود. علی بن یحیی منجم، درست به همین مناسبت، معتضد را مدح کرد (بیرونی، *آثار*، ۳۹). متنبی نیز زمانی که در ایران بود نوروزیه‌ای برای ابن عمید سرود (*دیوان*، ۲/۱۴۸ـ۱۵۸؛ قس: طه ندا، ۲۲۶).

ما اینک فهرست کوچکی از نوروزیه‌ها و مهرجانیه‌هایی که در دوران *یتیمه* به عربی، در ایران و عراق (زمان تسلط دیلمیان و سلجوقیان)، سروده شده عرضه می‌کنیم:

ابواسحاق صابی: ۵ قطعه ـ نوروز و مهرگان ـ که مضمون مرکزی همهٔ آن‌ها هدیه است (ثعالبی، *یتیمه*، ۲/۲۵۵ـ۲۵۸)؛ همو: یک قطعه به نثر برای عضدالدوله؛ ابن مطران: یک قطعه با موضوع هدیه (همو، ۴/۱۱۰)؛ همو: یک قطعه به مناسبت بارش برف در نوروز (همو، ۴/۱۱۱)؛ ابوصالح سهل بن احمد: ۳ قطعهٔ مهرجانیه (همو، ۲/۱۱۰ـ۱۱۲)؛ ابوعبدالله محمد: یک مهرجانیه (همو، ۴/۲۳۷) عبدالواحد بن... خَریش: یک قصیدهٔ مهرجانیه و یک نوروزیه (همو، *تتمه*، ۲/۱۱۷ـ۱۱۸).

علاوه بر *یتیمه*، در دیوان شاعران این روزگار انبوهی نوروزیه و مهرجانیه و سذقیه می‌توان یافت؛ از آن جمله است مهرجانیه‌های سال‌های ۳۸۴، ۳۹۹، ۳۸۸ ق در دیوان ابن بابک؛ وی تنها در سال ۳۹۵ ق. چهار نوروزیه برای چهار ممدوح خوانده است (آذرنوش، *دبا*، ذیل «ابن بابک»).

مهیار دیلمی (د. ۴۲۸ ق.) بنا به شمارش حسین علی محفوظ («نوروز در ادبیات عرب»، ترجمهٔ فیروز حریرچی، مجلهٔ *معارف اسلامی*، ش ۲۴ و ۲۵، سال ۱۳۵۵) هفتادوچند نوروزیه داشته است. یکی از آن‌ها که در آن به کسری، نیای عضدالدوله، اشاره کرده، شامل اشارتی است که تنها فارسی‌دانان می‌فهمند: «نام مهرگان از شمس (=مهر) مشتق است (دیوان، ۲/۳۵۲).

این اشعار چندان فراوان بودند که دیدیم حمزهٔ اصفهانی کتابی به‌نام «شعرهای رایج دربارهٔ نوروز» نگاشته بوده است. در زمان ما نیز حسین علی محفوظ ***ادب النیروز*** را تألیف کرده است (بغداد، ۱۹۶۶) که مقالهٔ پیش‌گفته از آن استخراج شده است (نیز ن.ک.: طه ندا، ۲۲۲ـ۲۳۵).

اینک یک مقایسهٔ کلی میان جشن‌سروده‌های عربی و فارسی آن دوران ضروری می‌نماید: در میان ۵۷ قصیدهٔ منوچهری، تعداد قصاید مربوط به جشن‌ها به تقریب چنین است: بهار: ۸ قصیده، نوروز: ۱۳ قصیده، خزان: ۲ قصیده، مهرگان: ۱ قصیده، سده: ۲ قصیده، بهمنجه: ۱ قصیده. هر ۵ مسمط او نیز دربارهٔ جشن‌هاست. این شمارش تقریبی نشان می‌دهد که مقدار این‌گونه شعر به‌طورکلی در ادب فارسی بیش‌تر است تا در ادب عربی. از سوی دیگر شعر منوچهری یک‌پارچه رنگ و آهنگ و سرود و شادی و دست‌افشانی در طبیعت است. وزن‌های دل‌انگیز، ساخت استوار و کلمات نژادهٔ خاطره‌انگیز جنبهٔ هنری شعر او را اعتبار بسیار بخشیده است. شاید بتوانم گستاخی کرده بگویم که در فرآورده‌های شعر عرب در این زمینه کم‌تر سروده‌ای می‌توان یافت که به پای سروده‌های منوچهری برسد.

جشن سده (عربی: سَذَق)، برابر با دهم بهمن‌ماه نیز در ایران شهرت بسیار داشت. شاید کهن‌ترین روایت در این باره آن است که ثعالبی (**ثمار**، ۱۸۸) دربارهٔ نصر سامانی (حک. ۳۰۱ـ۳۳۱ ق.) و مدح *اُرخسي* شاعر به مناسبت جشن سده آورده است (ن.ک.: پیشتر، ص ۲۰۳).

پس از آن، روایت بسیار معروف ابن مسکویه (**تجارب**، ۴۰۲/۵) است که جشن سدهٔ مرداویج (مقتول در ۳۲۳ ق.) را شرح داده است: وی نزدیک اصفهان، در صحرای کنار زاینده‌رود، از مدت‌ها پیش «شب آتش‌سوزان» (= سده) را تدارک می‌دید. در بیابان و بر سر تپه‌ها و کوه‌ها، توده‌های عظیم هیزم نهاد، در صحرا پایه‌های بلندی برای آتش‌افروزی تعبیه کرد، شمع‌های عظیم به‌صورت مجسمه ساخت و هر گوشه نهاد، وسایل آتش‌بازی فراهم کرد، از همه شگفت‌تر آن‌که بفرمود تعدادی کلاغ و باز برایش شکار کنند و بر پا و منقار آن‌ها گردوهایی آکنده از مواد سوزنده بیاویزند تا مرغان، هنگام جشن، با پرهای آتشین به آسمان روند.

جالب آن‌که صدسالی دیرتر و دویست فرسنگی دورتر، در مرو، مسعود غزنوی (د. ۴۳۲ ق.) مراسمی به مناسبت سده برپا کرد که تشریفات آن از هر جهت به تشریفات مرداویج

شبیه بود: کومه‌های بزرگ در صحرا، چارطاقی‌های پوشیده از هیزم، تودهٔ خار و هیزم بر فراز کوه‌ها و تپه‌ها، صید کبوتر و عقاب و... «و از ده فرسنگی فروغ آتش دیده می‌شد»، نیز «کبوتران نفطاندود بگذاشتند (= رها کردند) و ددانِ برف‌اندودِ (کذا، شاید: قیراندود) آتش‌زده دویدن گرفتند...» (بیهقی، ۲/۶۶۶، سال ۴۲۶ ق.)

سده که ظاهراً همه‌جا رواج داشته، بدیع‌الزمان همدانی را سخت به‌خشم آورده چندان که آن را و نیز مهرگان و نوروز را موجب همه‌گونه تباهی می‌دانست (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۵۹).

آیین‌های جشن سده ابوریحان را هم خوش نمی‌آمد و گوید (**تفهیم**، ۲۵۷): «و اندر شبش...، آتش‌ها زنند به گَوْز و بادام، گرد بر گردِ آن، شراب خورند و شادی کنند. و نیز گروهی از آن بگذرند تا بسوزانیدن جانوران [یعنی: از حد لهو و شادی تجاوز کرده، به سوزاندن جانوران دست می‌زنند].» وی در *آثار* (۲۸۲) پس از ذکر این آیین به کسانی که مرتکب آن می‌شوند نفرین می‌کند. همین شب سرد سده بود که مردم کرج، به‌سبب گزندگی سرما، «شب گزنه» می‌خواندند (*آثار*، ۲۸۲).

حدود یک قرن پس از این، سده و نوروز بدین‌سان در ***کیمیای سعادت*** غزالی (۴۷۸/۱) بازتاب یافته است: از جملهٔ منکرات آن که «در کالا غش درکنند و چنگ و چغانه فروشند، و صورت حیوانات فروشند برای کودکان در عید، و شمشیر و سپر چوبین فروشند برای نوروز و بوق سفالین برای سده...»

شعر عربی سده فراوان نیست. شاید کهن‌ترین نمونه، شعر ابوصالح سهل بن احمد نیشاپوری است که در قصیده‌ای به برپاشدن جشن در میان مردم اشاره می‌کند (ثعالبی، **تتمه** ۲/۱۱۰–۱۱۱، قس: ناجی، ۱۹۰). درعوض، دو قطعه‌ای که نویری آورده، با آن که مربوط به بغداد است، نکات جالب توجهی دربردارند (۱۹۰/۱). قطعهٔ نخست را ابن حجاج در مدح عضدالدوله سروده و در آن از آتش‌هایی که زبانه به آسمان می‌کشید و به‌ویژه آن‌ها که در قایق‌هایی روی دجله افروخته بودند سخن می‌گوید. قطعهٔ دوم را ابوالقاسم مطرّز در سال ۴۸۴ ق. دربارهٔ سدهٔ ملکشاه در بغداد سروده و در آن آتش‌هایی را که از زمین و آسمان به‌پا می‌شود و نیز شمع‌های بزرگ و قایق‌های پرآتش روی دجله و... را شرح می‌کند (فقط ۷ بیت را آورده است).

دربارهٔ جشن سده، کتابی مستقل و مفصل به زبان ایتالیایی تألیف شده که امیدواریم هرچه زودتر به فارسی ترجمه گردد: «تولد نور، جشن سده در بغداد و بخارا، در سده‌های ۹ تا ۱۲ م.»

Cristoforetti, Simone, *Il natale della luce, Il Sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII secolo*, Mimesis, Milano, 2002.

علاوه بر این **جشن‌های** بزرگ و عمومی، انبوهی آیین می‌شناسیم که در شهرهای مختلف ایران معمول بوده است. ما اینک به معروف‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

در جشن بهمنجنه (بهمن روز از بهمن‌ماه) مردم خراسان (**تفهیم**) یا مردم فارس (**آثار**) را جشنی بزرگ است. دیگی بزرگ بر آتش می‌نهند و در آن «از هر دانهٔ خوردنی و گوشت هر حیوانی و مرغی که حلال‌اند و آنچ اندر آن وقت در آن بقعت یافته شود از تره و نبات» می‌ریزند و به آن خوراک مهمانی می‌کنند. در آن روز «بهمن سپید بشیر خالص پاک خورند» و از کوه‌ها و دره‌ها گیاهان دارویی می‌چینند و روغن و سوزاندنی تدارک می‌بینند زیرا می‌پندارند که جاماسب وزیرِ گشتاسپ چنین می‌کرده است (**آثار**، ۲۸۱؛ **تفهیم**، ۲۵۸).

روز سی‌ام بهمن، که روز انیران نام داشت، نیز در اصفهان جشنی بود و مردم آن را آفریجکان می‌خواندند «یعنی: آب ریختن» (= آبریزگان) (**آثار**، ۲۸۳).

پنجم اسفندارمذ ماه نیز عیدی بود «و آن را در گذشته و حال، عید زنان می‌دانند و مردان به زنان نیکی‌ها کنند.» این رسم در اصفهان و ری و دیگر شهرهای «فهله» باقی است و به فارسی مردگیران (= مزدگیران، مژدگیران) خوانند» (**آثار**، ۲۸۵؛ **تفهیم**، ۲۶۰).

رسم «رقعهٔ کژدم نوشتن» «از رسم‌های پارسیان نیست ولکن عامیان نو آوردند» (**تفهیم**، ۲۵۹). مردم، از سپیده‌دمان تا طلوع آفتاب، افسونی بر کاغذهای چهارگوش می‌نوشتند و بر در خانه‌ها می‌آویختند. ما متن فارسی این افسون را که تحریف‌شده، برحسب قرائت تفضلی (**تاریخ**، ۱۷۹) نقل می‌کنیم و عبارات عربی را، عین آنچه در **آثار** (۲۸۵) آمده است:

«بسم‌الله الرحمن الرحیم. اسفندار مذ ماه. اسفندار مذ روز. بستم دَم و زَفَر (= دهان). زبر و زیر از همه خرستوران (= خرفستران: جانوران موذی). به‌نام یزدان و به‌نام جم و افریدون. بسم‌الله به آدم و حوا. حسبی‌الله وحده وکفی» (دربارهٔ افسون‌های دیگر، ن.ک.: تفضلی، همانجا؛ برای شکل پهلوی و قرائت دیگر، اذکایی، تعلیقات **آثار**، ص ۶۷۸). این روایت به نیکی نشان می‌دهد که سنت‌های کهن زردشتی چگونه رنگ فارسی دری و لباس مسلمانی می‌یافت.

افسون کژدم که ظاهراً از بطلمیوس سرچشمه گرفته، در کتاب‌های نجوم نیز پایدار مانده است (در این باره ن.ک.: نصیرالدین طوسی، **شرح ثمرهٔ بطلمیوس**، تهران، ۱۳۷۸، مقدمهٔ اخوان زنجانی، ص ۵۵).

روزخور را، در زمان بیرونی، مشک باده می‌خواندند و در آن روز عطر گلاب به آب‌های

روان در جوی‌ها می‌ریختند (*آثار*، ۲۸۶).

«در سال ۳۳۳ یزدگردی» (برابر با ۳۵۰ ق.)، عضدالدوله، که شهرکی نزدیک شیراز ساخته و از چهار فرسخی آب به آن‌جا آورده بود، جشن‌های روز سروش و روز هرمز را زنده کرده و به‌نام خود «جشن کرد فنّاخسرو» نامید. در هریک از این دو روز، بازار به‌پا می‌شد و مردم به لهو و باده‌نوشی می‌پرداختند (*آثار*، ۲۸۶. این‌جا ملاحظه می‌شود که بیرونی، مانند بسیاری از مردم خراسان و ماوراءالنهر، سالشمار یزدگردی را به‌کار برده است).

جشن تیرگان جشن بسیار رایجی بود (ن.ک.: روح‌الامینی، ۹۹ــ۱۲۰) و محور اصلی روایات این جشن را تیراندازی آرش کمانگیر تشکیل می‌دهد. چند تن از نویسندگان به مراسمی که مردم دهکده‌ای نزدیک کاشان برپا می‌کردند، اشاره نموده‌اند: در آن ده، کوهی بود که از فراز آن آب می‌تراوید اما به پایین کوه نمی‌رسید. مردم در روز تیر از ماه تیر نزدیک آن کوه رفته با دستکی به کوه می‌کوفتند و برای شفا آب می‌طلبیدند (مقدسی، *تقاسیم*، ۳۶۶). گردیزی (۵۱۸) آیین غسل و شکستن سفالینه و پختن گندم و میوه را نیز افزوده است. اما روایت مافرخی (ص ۱۷، فارسی، ۳۷) نکتهٔ بسیار جالبی دربردارد. وی گوید: مردم، برای آن که از آن آب شفابخش چیزی پایین ریزد، به فارسی این دعا را می‌خواندند: «ای بیددخت [= آناهیتا؟] پاره‌ای از این آب مرا ارزانی دار جهت معالجت فلان درد.» ظاهراً هم مسلمانان و هم زردشتیان در این جشن شرکت می‌کردند.

باز در «ماهی که فارسیان تیرماه نامند» در نزدیکی اصفهان سخن از آب شفابخش دیگری رفته است که تنها در همان ماه می‌توانست شفا بخشد. طی آن ماه، مردم کنار آن آب رفته، روی جوی را می‌پوشاندند (ابن رسته، ۱۵۸) و ناچار مراسمی برپا می‌کردند.

یکی از آیین‌های کهن ایرانی که در سراسر ماوراءالنهر رواج داشت، سوگ سیاوش است که نرشخی (ص ۳ــ۲۴) به آن اشاره کرده است: «اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند.» وی سپس (ص ۳۲ــ۳۳) به عمومیت این آیین اشاره کرده می‌گوید: «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست؛ چنان که در همهٔ ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قوّالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزارسال است.»

۲. خاطرهٔ باستان

آنچه از اسناد و روایات زیر به‌دست می‌آید آن است که: تاریخ و افسانه‌های ایرانی برای

اعراب جاهلی شناخته بوده است؛ در صدر اسلام و سپس در دوران فتوحات این آشنایی بسیار گسترده شد؛ در سده‌های دوم به‌بعد، اشاره به ایران باستان در شعر عربی فراوان گشت؛ از سدهٔ سوم به‌بعد، ملاحظه می‌کنیم که خاطرهٔ ایران کهن ــ خواه اسطوره‌ای و خواه تاریخی ــ از حد آشنایی ساده فراتر رفته و در بسیاری از شهرهای ایران به‌صورت یکی از باورهای تاریخی مردمی درآمده است.

ما از چگونگی آموزش این سنت‌ها هیچ اطلاعی نداریم و ناچار باید بپنداریم که همه‌چیز به تجربه و براساس تقلید کودکان از بزرگ‌تران نسل به نسل منتقل می‌شد. با اینهمه روایتی به دست رسیده که نشان می‌دهد آداب ایرانی را گاه به فرزندان تعلیم می‌داده‌اند. روایت را ابن طقطقا در *الفخری* (۱۶۹) نقل کرده گوید: آخرین وزیر مأمون، محمد بن یزداد بن سوید بود. نیای او سوید زردشتی بود، سپس اسلام آورد. او در کودکی پدر را از دست داد. مادرش «او را به یکی از دبیران عجم سپرد. او به نیکی تمام آموزش دید و بسیاری از آداب ایرانیان را آموخت.»

در مجموعهٔ روایاتی که اینک نقل خواهیم کرد، آنچه بسیار حائز اهمیت است، آن است که نویسندگان مسلمان، خواه عرب و خواه عجم، تقریباً هیچگاه در آن‌ها به چشم کینه و دشمنی ننگریسته‌اند، بلکه به‌عکس بسیاری از شخصیت‌های ایرانی را در ردیف الگوهای اخلاق و خرد اسلامی قرار می‌دادند و به رفتار و گفتار آنان استناد می‌جستند. این امر از آن جهت اهمیت می‌یابد که توجه به ایران کهن تقریباً هرگز رنگ اسلام‌ستیزی و عرب‌ستیزی به‌خود نمی‌گرفت و بدین‌سان، یادآوری و بازآفرینی مفاهیم کهن برای ایرانیان مسلمان امری طبیعی و بی‌خطر می‌گردید. بیهوده نیست که مردی چون عضدالدوله دیلمی هم شهریار بغداد و شیراز بود، هم شعر عربی می‌سرود و هم با عنوان «شاهنشاه فناخسرو» سکه به‌نام خود ضرب می‌کرد.

در عصر جاهلی، ساسانیان بر سراسر شبه‌جزیرهٔ عربستان و به‌ویژه بر سرزمین حیره و یمن چیرگی تمام داشتند و ناچار برخی از آثار ایشان در ادب آن روزگار جلوه‌گر شده است. این موضوع، چون در جای دیگر به تفصیل مورد پژوهش قرار گرفته و این‌جا اساساً به‌عنوان پیش‌زمینه ذکر می‌شود، تکرار آن را ضروری نمی‌دانیم (ن.ک.: آذرنوش، *راه‌های نفوذ*، جم).

در عصر بعثت، سرگذشت شهریاران فارس و داستان‌های ایرانی در شهر حیره بسیار شهرت داشت. نَضْر بن حارث که ظاهراً مانوی شده بود، همان‌ها را در حیره آموخته سپس

در مکه بر قریشیان می‌خواند و بدین‌سان با وحی الهی دشمنی می‌ورزید. بنا به برخی تفاسیر، اساطیر الاولین در قرآن کریم به داستان‌های «رستم و اسفندیاذ» اشاره دارد که او حکایت می‌کرد (همو، ص ۲۳۹).

یک حدیث بسیار معروف، که در تعیین سال ولادت پیامبر اکرم(ص) بارها مورد استفاده قرارگرفته است، نشان می‌دهد که انوشیروان از چه احترامی در جوامع عربی برخوردار بوده است. مراد همان حدیث است که علی بن ابی حفص (**تحفه**، ص ۸۰) در متن زیر ترجمه کرده است: «اگر انوشیروانِ عادل را وسیلت عدل نبودی، نام او به جهان که شنودی؟ و از این جهت است که رسول صلی‌الله علیه تفاخر کرد و فرمود: ... مرا در روزگار پادشاه عدل زاده‌اند.»

یکی از پدیده‌های جالب، وضعیت بنی‌الاحرار (= آزادزادگان) است که به فرمان انوشیروان یمن را فتح کرده پنجاه‌ـشصت‌سال بر آن حکم راندند. این کسان در تاریخ و ادب عربی، نه‌تنها هیچگاه غاصب و زورگو تلقی نشده‌اند که به‌عکس، سپاهی آزادی‌بخش بوده‌اند که بارها مدحشان گفته‌اند (در عصر جاهلی، امیة بن ابی الصلت، ترجمهٔ مدحیهٔ او در آذرنوش، ***راهها***، ص‌ص ۲۲۰ـ۲۲۱؛ مدحیهٔ شاعر گمنام، مدحیهٔ بسیار ستایش‌آمیز بحتری در مسعودی، **مروج**، ۱۶۷/۳ـ۱۶۸...).

در آغاز کار امویان، حوادث مهم دوران ساسانی چندان شهرت داشت که گاه آن‌ها را پایهٔ قیاس قرار می‌دادند. ولید بن عُقْبه، یار معاویه و دشمن علویان، قتل عثمان را زائیدهٔ خیانت یاران دانسته آن را با قتل خسروپرویز قیاس کرده است: «همچنان که مرزبانان خسرو روزی به او خیانت ورزیدند، ایشان نیز [عثمان] را بکشتند تا بر جایش نشینند» (**نقائض**، ۸۹/۱؛ قس: صابی، ***هفوات***، ۱۲).

آشنایی با تاریخ شاهان و آیین‌ها و خلق‌وخوی ایشان، حتی در زمان حجاج، دانشی ارجمند و مایهٔ افتخار بود. ابن اعثم (۲۳۰/۷) گوید که عثمان بن مسعود از خراسان نزد حجاج آمده دربارهٔ کمربند نیزک اظهارنظر می‌کرد. عربی او را دروغگو خواند. عثمان پاسخ داد: «تو را با این موضوع چه کار؟... تو از پادشاهان و لباس‌های ایشان چه می‌دانی؟ تو سوسمار و بزمجه و ملخ و خارپشت می‌خوری، اما من از امور شاهان و عادت‌های ایشان آگاهم.» دو نکتهٔ بسیار جالب در این روایت، یکی آن است که عثمان ـ که به آگاهی از لباس و خوی شاهان ایران بر خود می‌بالد ـ عرب و فرمانده امویان در خراسان بود و، دیگر، عکس‌العمل حجاج است که به خنده‌ای قناعت می‌کند؛ چندان که گویی با چنین صحنه‌هایی از پیش آشنا بوده است.

پایان قرن اول آغاز راه‌یافتن فرهنگ ایرانی به فرهنگ عربی است. از آن پس، انبوهی کتاب از پهلوی ترجمه شد و آنگاه نویسندگان مسلمان، بیش‌تر در زمینه‌های اخلاق و حکمت و اخترشناسی و پزشکی و...، به منابع پهلوی یا ترجمهٔ عربی آن‌ها استناد کردند. در بیش‌تر کتاب‌های تاریخی، بخش مهمی به تاریخ ایران اختصاص یافت، کتاب‌هایی مستقل در باب شاهان تدوین شد و... دایرهٔ این موضوع چندان گسترده است که به‌آسانی نمی‌توان دامن آن را گرد آورد. از آن گذشته، ما از اشاره به این آثار تنها یک نتیجه می‌خواهیم به‌دست آوریم و آن این است که همهٔ دانشمندان مسلمان از تاریخ یا احوال عصر ساسانی، و حتی پیش از آن، آگاهی کامل داشتند و موضوع ایران کهن جزیی از دانش اسلامی شده بود.[1]

اما آنچه ما در پژوهش‌های خود می‌جوییم آن است که آیا این مادهٔ تاریخی در درون مرزهای فرضی ایران به‌صورت یک خاطرهٔ پویای تاریخی هم باقی مانده بود؟ آیا می‌توانست نقش هویت‌ساز خود را نیز بازی کند؟ آیا می‌توانست بستری برای زبان فارسی گردد؟

در این کار، کتاب‌های مهمی چون *تاج*، منسوب به جاحظ، یا *غررالسیر* مرغینی با همهٔ اهمیتی که دارند پاسخگوی سؤال ما نیستند. آنچه می‌تواند در این باب پژوهشگر را خشنود کند، فریادهای خشمگنانه یا مأیوسانه و عاجزانه‌ای است که ناخودآگاه از دل مردی ایرانی برمی‌خیزد، بانگ اعتراضی است که مردی مسلمان بی‌اراده بر سر رقیب ایران دوست خود برمی‌کشد، نکته‌ها و داستان‌های شوخی‌آمیزی است که میان بزرگان و ادیبان یا مردم عادی رخ می‌دهد.

بنابراین، ما از انبوه اشاراتی که در نثر و نیز در آن شعر فصیح و فاخر عربی آمده (و نیز شعر فارسی) به‌کلی چشم می‌پوشیم.

ایران‌پژوهی در زبان عربی را معمولاً با موضوع «شعوبیه» آغاز می‌کنند. ما متأسفانه ناچاریم به چند دلیل کار خود را در این باره هم تا حدی محدود کنیم. دلیل نخست آنکه شعرها و روایت‌های مربوط به شعوبیه را آنقدر نویسندگان اروپایی و عرب و ایرانی به‌کار برده‌اند که اینک موضوعی سخت تکراری، نخ‌نما و خستگی‌آور گشته است. دلیل دوم آن که

---

۱. خلیفه الراضی بالله، هرگاه خسته و غمگین می‌شد، ندیم دربار «اخبار و سیرت شهریاران فارس و رنج‌هایی را که از پیروان خویش می‌دیدند و شکیبایی ایشان در آن مشکلات و نیز حسن سیاست ایشان» را برایش می‌خواند (مسعودی، مروج، ۳۴۲/۸).

این اسناد برخی کاملاً ساختگی‌اند و اصولاً هیچکدام در بافت تاریخی خود بررسی نشده‌اند و بهره‌برداری از آن‌ها ناچار نویسندگان را در معرض خطر قرار داده است. دلیل آخر آن‌که مهم‌ترین این روایات تا آغاز سدهٔ سوم پیش می‌آیند و از محدودهٔ زمانی ما (قرن ۳ به‌بعد) بیرون‌اند.

این شعرها با دو قطعه از اسماعیل بن یسار که سخت به درگاه امویان و زبیریان وابسته بود، آغاز می‌شود. قطعهٔ نخست که بین سال‌های ۱۰۵ـ۱۱۵ ق. سروده شده (**اغانی**، ۴۲۳/۴)، شامل این مضمون است:

«من از نژادی استوار و اصیل‌ام و زبانی برنده دارم که با آن از شرف قوم ایرانی دفاع می‌کنم. این قوم همه بزرگان و اصیل‌زادگان و مرزبانان‌اند. چه کسی چون کسری و شاپور و هرمزان شایستهٔ افتخار است؟ ایشان همه جنگاورند و شاهان ترک و روم را خوار کرده‌اند و چون شیر شرزه در زره‌های حلقه‌حلقهٔ خود می‌خرامند. آری نژاد ما نیرومندترین نژادهاست.» این است اصل قطعه به روایت ***اغانی***:

إنّی وَجَدِّکَ ما عُودِی بِذی خَوَرٍ — عند الحِفَاظِ و لا حَوْضِی بمهدوم

أَصْلی کریمٌ و مجدی لا یُقاس به — ولی لسانٌ کَحدِّ السَّیْفِ مسموم

أَحْمِی به مجدَ أقوامٍ ذوی حَسَبٍ — من کلِّ قَرْمٍ بتاج المُلْکِ مَعموم

جَحاجِحٍ سادةٍ بُلْجٍ مَرَازِبةٍ — جُرْدٍ عِتَاقٍ مَسَامِیحٍ مَطَاعیم

مَنْ مثلُ کِسْرَی و سابورِ الجنودِ معاً — والهُرْمُزانِ لفخرٍ أو لتعظیم

أُسْدُ الکتائِبِ یومَ الرَّوْعِ إن زَحَفُوا — وهم أذلُّوا ملوکَ التُّرْکِ والرّوم

یمشُون فی حَلَقِ الماذِیِّ سابِغةً — مَشْیَ الضَّرَاغِمةِ الأُسْدِ اللَّهامیم

هناک إنْ تسألی تُنْبَئْ بأنّ لنا — جُرْثومةً قَهَرتْ عِزَّ الجرائیم

مضمون قطعهٔ دوم (همان، ۴۱۱/۴)، از بیت دهم به‌بعد، چنین است:

«نژاد من اصیل و [نیای من] صاحب تاج است. شهسواران را از باب تشابهِ لفظِ «فارِس» با «فارْس» چنین خوانده‌اند. انصاف داشته باشید و از گذشتهٔ ما آگاهی جویید. ما دختران خود را نیکو می‌داریم و شما آنان را زنده در گور می‌کردید.» (ترجمهٔ کامل این ابیات در ممتحن، ۲۲۷ـ۲۲۸). طه حسین و نیز بلاشر این اشعار را جعلی می‌دانند (برای تفصیل، ن.ک.: آذرنوش، **دبا**، ذیل اسماعیل بن یسار). این است ۵ بیت اصلی:

رُبَّ خـالٍ مُـتَوَّجٍ لِـی و عَـمٍّ ماجدٍ مُجْتَدیً کـریم النِّصَاب
إنّـما سُـمِّیَ الفَـوَارِسُ بـالفُرْ سِ مُـضاهاةَ رِفْـعَةِ الأنسـاب
فـأتْرُکـی الفخرَ یـا أُمَامَ عـلینا وأترکی الجَوْرَ وأنْطِقِی بـالصَّوابِ
وأسألی إن جَهِلْتِ عـنّا و عـنکم کیف کنّا فـی سـالف الأحـقابِ
إذ نُـرَبِّی بَـنَاتنا و تَـدُسُّو نَ سَـفَاهاً بناتِکم فـی التُّرابِ

قطعهٔ بسیار معروف دیگری به بشار (د. ۱۶۶ یا ۱۶۸ ق.) منسوب است. وی آن را در پاسخ مردی اعرابی که موالی را خوار شمرده بود سروده است (**اغانی**، ۱۶۶/۳ـ۱۶۷):

۳ـ۴. هان ای چوپان‌زاده، حال که ـ پس از برهنگی‌ها ـ جامه‌ای ابریشمین به تن کرده‌ای و با نجیب‌زادگان هم‌پیاله شده‌ای به آزادزادگان فخر می‌فروشی؟ همین خسران تو را بس.
۵. تو هرگاه تشنه می‌شدی، همراه سگان از پارکین کنار خانه (یا: کاسه) آب می‌نوشیدی.
۶. اینک می‌خواهی به گفتاری موالی را درهم شکنی؛ اما شکار موش بزرگواری را از یادت به‌در می‌کند.
۷. بامدادان به شکار خارپشت می‌روی و از شکار دراج آگه نئی.
۸. (مصراع اول روشن نیست) و در سرزمین‌های بیابانی بز می‌چرانی.
(دو بیت اول و دو بیت آخر حذف شد.)

أحین کُسِیتَ بعدالعُرْیِ خَـزّا و نادَمْتَ الکِـرامَ عـلی العُـقَارِ
تُـفَاخِرُ یـابنَ رَاعـیةٍ و راعٍ بنی‌الأحرار حَسْبُکَ مِنْ خَسَار
و کـنتَ إذا ظَـمِئتَ الی قَـرَاحٍ شَرِکْتَ الکلبَ فی وَلْغِ الإطارِ
تُـرِیغُ بـخُطْبَةٍ کسـرَالموالی و یُنْسِیکَ المکـارمَ صـیدُ فَـارِ
و تَـغْدُو للـقنافذ تَـدُّرِیهَا و لم تَـعْقِلْ بـدَرَّاجِ الدِّیـارِ
و تَـتَشحُ الشِّـمالَ لِـلّابسیها و تَـرعَی الضأنَ بـالبَلَدِ القِـفَارِ

جالب آن که امیر ممدوح با بشار کاری ندارد اما به اعرابی بی‌نوا پرخاش می‌کند که چرا چنین شری برانگیخته است.
حدود نیم‌قرن پس از بشار، ابویعقوب خریمی که اصل سغدی داشت در عراق درخشید. قصیدهٔ ۱۳۵ بیتی او، دربارهٔ ویرانی بغداد در جنگ امین و مأمون، یکی از ارزنده‌ترین اشعار

عرب است (دربارهٔ او، ن.ک.: ارزنده، *دبا*، ذیل ابویعقوب خریمی). وی یک‌بار از این‌که زادهٔ بزرگان سغد و از نژاد عجم است به خود بالیده (ابن قتیبه، *شعراء*، ۵۴۲) و یک بار نیز چون به سغدی‌بودن عیبش کرده بودند از خود دفاع کرده است (همو، ۵۴۵). اما آن قطعه‌ای که بیهوده شعر شعوبی او خوانده شده ده بیت است (یاقوت، *بلدان*، ۲۰/۴ـ۲۱) که به‌طور کامل در زیر می‌آوریم اما تنها ابیات جالب توجهش را ترجمه می‌کنیم:

۴. از مرو و بلخ شهسواران نژادهٔ والاتبار را فراخواندم.
۵. اما دریغ که خانهٔ قوم من چندان دور است که نمی‌توانند مرا یاری کنند و خشنودم سازند.
۶. پدرم، ساسان، خسرو پسر هرمز است و با خاقان نیز خویشاوندی دارم.
۷. ما به روزگار شرک زمام همهٔ مردمان را به‌دست گرفته بودیم و ایشان همه فرمانبردار و سرسپردهٔ ما بودند.
۸. شما را نیز به خواری افکندیم و هرچه خواستیم، چه درست و چه نادرست، در حقتان کردیم.
۹. چون اسلام آمد و دل‌ها به آن گشایش یافت...،
۱۰. ما از پیامبر خدا پیروی کردیم [و شمار ما چنان بود که] گویی از آسمان مرد مسلمان می‌بارد.

الاهل اتی قومی مَکَرّی و مَشْهَدی بـقالیقلا و المُـغْرَباتُ تَـنُوبُ
تَـداعَتْ مَـعَدٌّ شِـیبُها و شبابُها و قـحطانُ منها حـالبٌ و حـلیبُ
لِیَـنْتَهِبوا مـالی و دون انـتهابه حُسَـامٌ رقیقُ الشَّـفْرَتَیْن خشیبُ
و نَادَیْتُ مـن مَـرْوٍ و بَـلْخٍ فـوارساً لهم حَسَبٌ فی الاکـرمین حسیبُ
فـیا حَسْـرَتَا لا دارُ قـومی قـریبةٌ فـیکثر مـنهم نـاصری فـیُطیبُ
و انَّ ابی ساسانُ کسری بـن هُـرْمُز و خـاقانُ لی‌لو تَـعْلَمین نسـیبُ
مَلَکْنا رِقابَ الناس فی الشِّرکَ کلّهم لنـا تـابعٌ طَـوْعُ القِیادِ جـنیبُ
نَسُومُکُمْ خُسْـفاً و نـقضی عـلیکُم بـما شـاء منّا مُخْطِئٌ و مـصیبُ
فلمّا اتـی الاسـلام و انشـرَحَتْ له صـدورٌ بـه نـحو الأنـام تـتیبُ
تـبِعْنا رسـول‌اللـه حتی کـانّما سـماءٌ عـلینا بـالرجال تَـصُوبُ

دو بیت آخر همهٔ آن اندیشهٔ شعوبی‌گری را که در این شعر می‌جویند از میان می‌برد.
از میانه‌های قرن ۳ ق.، شعر معروف دیگری به‌جای مانده که برای کار ما اهمیت

بیش‌تری دارد. زیرا آن شعر را شاعر دربار یعقوب سروده است. این شاعر که متوکلی نام دارد، نخست ندیم خلیفه متوکل بود (ن.ک.: پیشتر، ص ۱۳۴). ما اینک، همهٔ آن قطعهٔ ۱۲ بیتی را آورده ۵ بیت اصلی‌اش را ترجمه می‌کنیم:

۱. منم زادهٔ بزرگمردی‌ها از دودمان جمشید، منم که مرده‌ریگ شهریاران فارس را به چنگ آرم.

۳. منم که آشکارا انتقام ایشان می‌جویم. هرکس از حق ایشان چشم پوشد، گو بپوش که من نکنم.

۸. به همگی هاشمیان (= عباسیان) بگویید که بیایید و پیش از آن که پشیمان شوید از خلافت دست بردارید.

۱۱. و به سرزمین‌های خود در حجاز بازگردید تا سوسمار خورید و گوسفند چرانید.

۱۲. زیرا من به‌زودی، به یاری لبهٔ شمشیر و نوک قلم، بر تخت شهریاران خواهم نشست.

أَنَا اَبْنُ اَلْأَكَارِمِ مِنْ نَسْلِ جَمْ — وَ حَائِزُ إِرْثِ مُلُوكِ اَلْعَجَمْ

وَ مُحْيِي اَلَّذِي بَادَ مِنْ عِزِّهِمْ — وَ عَفَّى عَلَيْهِ طِوَالُ اَلْقِدَمْ

وَ طَالِبُ أَوْتَارِهِمْ جَهْرَةً — فَمَنْ نَامَ عَنْ حَقِّهِمْ لَمْ أَنَمْ

يَهُمُّ اَلْأَنَامُ بِلَذَّاتِهِمْ — وَ نَفْسِي تَهُمُّ بِسَوْقِ اَلْهِمَمْ

إِلَى كُلِّ أَمْرٍ رَفِيعِ اَلْعِمَا .... دِ طَوِيلِ اَلنِّجَادِ مُنِيفِ اَلْعَلَمْ

وَ إِنِّي لَآمُلُ مِنْ ذِي. اَلْعُلَا — بُلُوغَ مُرَادِي بِخَيْرِ اَلنَّسَمْ

مَعِي عَلَمُ الْكَائِنَاتِ الَّذِي — بِهِ أَرْتَجِي أَنْ أَسُودَ الْأُمَمْ

فَقُلْ لِبَنِي هَاشِمٍ أَجْمَعِيـ .... نَ هَلُمُّوا إِلَى الخَلْعِ قَبْلَ النَّدَمْ

مَلَكْنَاكُمْ عَنْوَةً بِالرِّمَا .... حِ طَعْناً وَ ضَرْباً بِسَيْفٍ خَذِمْ

وَ أَوْلَاكُمُ الْمُلْكَ آبَاؤُنَا — فَمَا إِنْ وَفَيْتُمْ بِشُكْرِ النِّعَمِ

فَعُودُوا إِلَى أَرْضِكُمْ بَالْحِجَا — زِ لِأَكْلِ الضِّبَابِ وَرَعْيِ الْغَنَمِ

فَإِنِّي سَأَعْلُو سَرِيرَ الْمُلُو .... كِ بِحَدِّ الْحُسَامِ وَحَرْفِ الْقَلَمِ

از سدهٔ سوم به‌بعد، اشاره به ایران کهن در همه‌جای جامعهٔ ایران فزونی می‌یابد: عبدالله طاهر جشن نوروز می‌گیرد (پیشتر، ۸۸)؛ ابودلف، خسروی خصال می‌شود و چون او به «گرمسیر و سردسیر» می‌رود (پیشتر، ص ۹۴).

اما شگفت‌انگیزترین صحنهٔ ایران‌گرایی و عرب‌ستیزی را مرداویج فراهم آورده است.

افراط او را در تدارک جشن سده پیش از این دیدیم؛ علاوه براین، او «سر آن داشت که بغداد را بگیرد و تاج بر سر نهد و شهریاری فارس را بازگرداند» (ابن مسکویه، ۴۰۹/۵). از این رو به ابن وهبان نامه می‌نوشت که ایوان کسری را مهیا سازد، آن را تعمیر کند و به صورت پیش از اسلام درآورد. وی تاجی عظیم ساخته و به انواع گوهر مرصع کرده بود. او را دیده بودند که بر تختی زرین نشسته، تختی سیمین و پوشیده از فرش، و نیز صندلی‌های زرین برای بزرگان کشور در کنار نهاده است. مردم در او می‌نگریستند و از سر بزرگداشت او، جز به زمزمه با هم سخن نمی‌گفتند (همو، ۴۱۰/۵).

مردم اصفهان و ری گویی با اعجاب در رفتارهای خسروم‌آبانه مرداویج می‌نگریستند؛ اما مردم گیل و دیلم شیفتهٔ او بودند. راوی گوید (همو، ۴۰۸/۵) روزی شکوهمندتر از روز سوگ مرداویج ندیده است. تابوت او را از اصفهان به ری بردند و همهٔ گیل و دیلم، سر و پابرهنه، ۴ فرسنگ پیاده دنبال تابوت او رفتند. راوی باز گوید: هرگز ندیده‌ام که امیری هلاک شود و کارگزاران و سپاهیان او، بی‌چشمداشت درهم و دینار، بدین‌سان نسبت به او وفادار مانند... (همانجا).

نکته‌ای که در این روایت نظر را جلب می‌کند، آن است که ماجرا در خراسان که مرکز ایرانگرایی و فارسی‌دوستی است، رخ نداده بلکه در ری و اصفهان واقع شده که به عرب‌زدگی شهره‌اند.

حدود صدسال پس از این تاریخ، هنوز گروهی در ماوراءالنهر چشم به راه مردی بودند که باید بنا بر حساب قرانات ظهور کند و دولت مجوسیت را بازگرداند. گروهی واقع‌بین‌تر نیز دولت دیلمیان را بر دولت ساسانی منطبق می‌کردند (بیرونی، *آثار*، ۲۶۰).

در سدهٔ سوم و به‌ویژه چهارم ق.، انتساب به ساسانیان مایهٔ افتخار و نوعی «مُد» روز شده بود. شاعران، همین که زمینهٔ مساعدی می‌یافتند، به حق و ناحق، ممدوح خود را به «کسری» که دیگر کلمه‌ای نمادین شده بود پیوند می‌دادند: متنبی هم در نوروز که «شاهان فارس ارجمندش می‌داشتند» ابن عمید را ستود و گفت: «من اکنون در خدمت کسی هستم که کسری ابوساسان و فرزندانش را هم با او قیاس نتوان کرد. زبانش عربی است، اندیشه‌اش فلسفی است و عیدش ایرانی» (*دیوان*، ۱۵۰/۲). وی عضدالدوله را نیز «فناخسرو شاهنشاه» می‌خواند (۴۱۰/۴)؛ ابن بابک دیلمیان را به نژاد ایرانی‌شان مدح می‌گوید (ن.ک.: *دبا*، ذیل «ابن بابک»). بزرگداشت ساسانیان در شعر، چنان که گفتیم، پدیدهٔ تازه‌ای نیست (مثلاً

ن.ک.: شعر حسین بن ضحاک در مدح افشین در مسعودی، *تنبیه*، ۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ مدایح ابوتمام و بحتری، *دبا*...)، شگفت آن است که بسیاری از مردم عادی نیز دچار این سنت شده بودند. حتی در بین‌النهرین، روستاییان آرامی برای آن‌که اعتباری کسب کنند خود را از نژاد خسروان خواندند و خشم شاعری از معاصران مسعودی را برانگیختند که در هجویه‌ای گفت: «مردم این روستاها همه ادعا می‌کنند که از نژاد کسری قبادند؛ پس نبطیان کجا رفته‌اند؟» (*تنبیه*، ۳۸). ابوالأسد نیز از این‌گونه ادعا برآشفته و هجایی گفته که زهرش به جان ایرانی و نبطی افتاده است (ن.ک.: پیشتر، ۱۵۳، ابیات ۸ ـ ۱۰). سنت باستان‌گرایی گویا چنان معمول بود که شاعر ساده‌دلی را گستاخ کرد و او به گمان خوش‌خدمتی شعر زیر را برای صاحب بن عباد خواند و جوابی دندان‌شکن شنید (پیشتر، ۱۶۱):

۱. ما به آوای طبل می‌پردازیم و دیگر ویرانه‌های منزلگه یار و آن شتران درشت‌اندام نرم‌رفتار را فرو می‌نهیم.

۳. من نه آنم که ایوان کسری را رها کنم و به [شورآبه‌های] تُوضَح و حَوْمَل و دَخول بپردازم (نام چشمه‌هایی است که در معلقهٔ امرؤالقیس آمده است).

۴. یا به سوسماری که در بیابان می‌دود یا گرگی که در آن زوزه می‌کشد و یا شیرانی که در بیشه‌زار خفته‌اند دل مشغول دارم.

۵. [این عربان] شامگاهان و بامدادان شمشیر آخته‌اند تا سوسماری شکار کنند و سرش را بکوبند.

۶. اگر [روزی] گوسفند سر ببرند، آن روز را جشن می‌گیرند. اگر شتری را نحر کنند، آن روز بی گمان جشن عروسی بزرگی است.

غنینا بالطبولِ عن الطُلول — و عن عنس عذافرة ذمولِ
و أذهلنی عقارٌ عن عقارٍ — ففی آست أم القضاة مع العدولِ
فلست بتارک إیوانَ کِسْری — لتوضح أو لِحَوْمَلَ فَالدَّخُولِ
و ضبٍّ بالفلا ساعٍ و ذئبٍ — بها یَعْوی و لیثٍ وسطَ غیل
یسلّون السیوفَ لرأس ضبٍّ — حراشاً بالغَداة و بالأصیل
إذا ذَبَحُوا فذالک یومُ عیدٍ — و إن نَحَروا ففی عرسٍ جلیل
أما لو لم یکن للفرس إلا — نجارُ الصاحبِ القَرْمِ النبیلِ
لکان لهم بذلک خیر فجر — وجیلُهُم بذلک خیر جیل

مقدسی نیز در خراسان علاقهٔ مردم را به تاریخ کهن مشاهده کرده است. وی برخلاف روش خود دو بیت فارسی از مسعودی مروزی نقل کرده (نخستین کیومرث آمد به شاهی...) در توجیه کار خود می‌گوید: «از آن جهت این ابیات را می‌آورم که می‌بینم فارسیان آن‌ها را و آن قصیده را ارجمند می‌شمارند؛ آن‌ها را مصور می‌سازند و چون تاریخ خود روایت می‌کنند» (بدء، ۳/۱۳۸).

حتی سلطان محمود ترک‌نژاد هم از سنت ایرانگرایی در امان نماند: روزی ادای بهرام را درآورد و گوری را به‌نام خود داغ زد و رها ساخت، زیرا «از محدثان شنیده بود که بهرام چنین کردی» (بیهقی، ۲/۷۲۷).

در آغاز سدهٔ ۵ ق.، خاطرهٔ باستان سخت زنده و پویا بود. داستانی شیرین که اتفاقاً باز به اصفهان مربوط می‌شود، این وضع را به نیکی نشان می‌دهد: مردی در بصره به خدمت وزیر شرف الملک ابن ماکولا می‌رود و چون نمی‌دانست وزیر اصفهانی است، شعر عتراه خیاط (؟) را برایش می‌خواند:

۱. اصفهان و رام شاد هرگز شهر من نبوده و نیست،
۲. اما به خاطر مرد کریمی از قریش به آن‌جا پناه بردم.
۴. مردمش بدترین خلق خدایند و غریب آزار.
۵. در کلام مردم لحن است؛ هرگاه با هم سؤال و جواب می‌کنند، من چیزی نمی‌فهمم.
۶. تنها اندکی [از زبانشان] آموخته‌ام، [مثلاً این که] به «ریح» می‌گویند واذ (= باد).
۷. تنها چیزی که نقل می‌کنند، دربارهٔ شاهان فارس، فیروز و پسر فیروز و قباد، است[۱]

لم تکن أصفهانُ یوماً من الدّهْ ... رِ [بِـدارٍ لنـا] و لارامَ شـاذا
غیر أنّی اعتمدتُ فیها کریماً ... من قُریشٍ جـعلتُه لي مَـلاذا
بَـلْدَةٌ تُـمطرُ التُّـرابَ عـلینا ... مـثلما تُـمطرُ السَّماءُ الرَّذاذا
أهـلُها شَـرُّ عُـصبةٍ خـلقَ اللّ ... هُ [و أجفاهم] للغریب و آذی
و لهم لحنُ مَـنْطِقٍ لسـتُ أدری ... هِ إذا قـال ذا وجـاوبَ هـذا
مـا تـعلّمتُ مـنه إلّا قـلیلاً ... أنّـهم أبـدلوا مـن الریح واذا

۱. ظاهراً معنای دقیق شعر چنین است: «هرآنچه دربارهٔ شاهان فارس نقل می‌کنند، فیروز پسر او و قباد است.» اما این معنی اندکی بی‌ربط به‌نظر می‌آید.

کلُّ ما یأثرونَهُ مِنْ ملوک آلْ — فُرس فَیْرُوزَ و ابنَه و قُباذا
فإذا ما أعاذَ ربّي أُناساً — مِنْ عذابٍ کَبَعْضِ من قد أعاذا
فحمیٰ اللهُ أهلَها أن یُصیبوا — وَزَراً من عِقابِهِ و مَلاذا
خَرِبَتْ عاجلاً کما خَرَّبَ اللّٰ — هُ بأعمالِ أهلها کَلْواذی

(ن.ک.: صابی، **هفوات**، ۳۵۱ــ۳۵۳).

این گفتار را با اشاره به مهیار دیلمی پایان می‌بخشیم که دیدیم، در جشن مهرگان، عضدالدوله را فرزند کسری خواند. اهمیت این شاعر بیش‌تر در آن است که مانند بسیاری دیگر می‌کوشد زبان عربی، اسلام و نژاد ایرانی را در خود گرد آورد. در قطعه‌ای اعلام می‌دارد که تباری والا دارد، نیاکانش بر زمان چیره شدند و بر فراز سال و روز گام نهادند؛ پدرش کسری است که ایوانش آنچنان سرافراز است... او پاک‌ترین نژادها را از پدران و بهترین دین‌ها را از سرور پیامبران به ارث برده است. پس مجد از دو سو دارد: بزرگواری را از ایرانیان و دین را از عربان (ن.ک.: فروخ، ۹۸/۳ــ۹۹).

این روایات که ما گویاترین‌شان را برگزیده‌ایم تردیدی باقی نمی‌گذارد که خاطرهٔ باستان، نه‌تنها در کتاب‌های تاریخ و ادب، که در میان توده‌های مردم، حتی آن‌ها که «عرب شده» تلقی شده‌اند، حضوری فعال داشت؛ به‌ویژه آن که زمینه‌های بروز آن در جای‌های گوناگون ایران بسیار متعدد بود. از آن جمله می‌توان به زمینه‌های زیر اشاره کرد:

هیچ شهر بزرگ و کهنی نیست که با نام مردان تاریخی یا اسطوره‌ای پیوند نخورد. همهٔ کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی تمایل به آن دارند که پایه‌گذاران شهرها را نام ببرند؛ تک‌نگاری‌های مربوط به شهرها (تاریخ‌های بخارا، بلخ، اصفهان و...) در این باره تفصیل می‌دهند. بدین‌سان است که بخارا را افراسیاب، قهندز آن را دارا، جی اصفهان را اسکندر، اصطخر را سلیمان نبی (با رنگ اسلامی بر روایات کهن‌تر)... ساخته‌اند (دربارهٔ نامگذاری شهرها، ن.ک.: مقدسی، **تقاسیم**، ۲۵۹).

آثار کهن ساسانی و هخامنشی در جای‌جای ایران مشاهده می‌شد؛ ایوان کسری هنوز بیش از هر اثر دیگر اعجاب مردم را برمی‌انگیخت؛ تخت‌جمشید دیلمیان را شیفتهٔ خود کرده بود (= کتیبهٔ عضدالدوله بر دیوارهٔ آن، سال ۳۶۵ ق.)، طاق بستان و اسب خسرو، شبدیز، بارها وصف شده است، مردم آیین‌ها و نیز آتشکده‌های خود را که گاه سخت عظیم

بود (بیش‌تر در فارس، به‌ویژه بیشابور) آباد نگه داشته بودند. «هیچ ناحیتی و روستایی نیست که نه در او آتشگاهی هست» (اصطخری، فارسی، ۱۰۶ که نام معروف‌ترین آن‌ها را ذکر می‌کند). در قلعهٔ جصّ در فارس، «مجوسان ساکن‌اند با ایادگارات الفرس» و آتشکده‌های ایشان را تنها به کمک دستگاه دولتی می‌توان شمار کرد (ابن حوقل، ۲۷۳).

تصاویر ایرانی در دست مردم، لااقل اعیان و اشراف، فراوان بود؛ در کتاب‌های معماری و هنر و نیز سکه‌شناسی (پوپ، گدار، کونل و... و به فارسی: زمانی، *تأثیر هنر ساسانی*...، تهران، ۱۳۵۵) ملاحظه می‌شود که زیباترین پارچه‌های دیلمی نقش ساسانی دارند؛ تنگ و جام و بشقاب با تصاویر شاهان بسیار باقی مانده بود و ای بسا که مردم، در نگارگری روی ظرف‌ها، از همان‌ها تقلید می‌کردند؛ سکه‌های ساسانی و ساسانی / اسلامی بی‌گمان در دست مردم باقی بود؛ در طبرستان حدود سه قرن سکه با تمثال ساسانی ضرب می‌کردند. این شیوه در سدهٔ ۴ ق. دوباره زنده شد: رکن‌الدوله در ری (سال ۳۵۱ ق.) سکه‌ای ضرب کرد که او را به صورت یک شاه ساسانی با تاجی بر سر نشان می‌داد. بر آن سکه به خط پهلوی نوشته است: «فرّ شاهنشاه فزون باد». پسرش عضدالدوله در فارس مدالی ضرب کرد (سال ۳۵۹ ق.) که او را با تاجی ساسانی‌وار نشان می‌دهد؛ روی سکه نوشته است: «فرّ شاهنشاه فزون باد» و پشت آن: «شاه پنّاخسرو عمرش درازباد» با عبارت «لا اله الاالله، محمد رسول‌الله» (دربارهٔ سکهٔ رکن‌الدوله، ن.ک.:

G. C. Miles, A *Portrait of the Buyid Prince*..., American Numisatic Society Museum Notes/ 11 (1964), 283–293

مدال عضدالدوله را بهرامی معرفی کرده است:

“A Gold Medal in the Freere Gallery of Art,” in G.C. Miles (ed.), Archaeologica Orientalia... New York, 1952/ pp. 5–20.

نیز: کرمر، ص‌ص ۸۵ـ۸۳).

تبارنامه‌هایی که شاهان و بزرگان برای خود می‌ساختند، همه بدون استثناء، باستانی‌اند و برای آنکه شاه بتواند به آن تبار ببالد، ناچار باید در شعر و خطبه و کتاب و رساله تکرار شود تا به اطلاع همگان برسد. معروف‌ترین تبارنامه‌هایی که می‌شناسیم، از این قرار است:

طاهریان ← رستم و نیز خزاعه، صفاریان ← خسرو پرویز ← فریدون و جمشید و کیومرث، آل بویه ← بهرام گور، سامانیان ← بهرام چوبین، غزنویان ← دختر یزدگرد سوم (ن.ک.: J.S.Meysami, *Hist.* p.24) و حتی میکالیانِ عرب‌گرا که سمعانی تبارشان را به یزدگرد

دوم و بهرام چوبین رسانده (باسورث، **غزنویان**، ۱۸۱).

آن اندک مقدار که از موسیقی ایرانی این دوران می‌دانیم، سراسر ساسانی می‌نماید: نام آهنگ‌هایی را که عمدتاً منوچهری و نظامی آورده‌اند همه می‌شناسیم. آنچه کم‌تر مورد توجه قرار گرفته نام آهنگ‌هایی است که مافرخی در اواخر سدهٔ ۵ در شهر اصفهان می‌شنیده است. جالب آن که نام این آهنگ‌ها که نمی‌دانیم چه بوده آمیخته‌ای از عربی و فارسی است: **دربندمُجَنّب** (شاید: بند مجنّب)، **قمی بند**، **تاجی بند**، **عروسی**، **زیرهشته**، **روشرمیات**، **شبستانیات**، **کاکلیات**، **نیروزیات**، **خسروانیات** (**محاسن**، ۷۱ به بعد).

پس از نقل این روایات، ناچار از خود می‌پرسیم که یک مرد ایرانی، حتی اگر اسلام‌وطنی پیشه کرده باشد، چگونه می‌تواند در چنین فضایی «ایرانیت» خویش را فراموش کند؟

فارسی در تکاپوی هستی

ما در این فصل به توضیح پویایی و گسترش زبانی می‌پردازیم که فارسی خوانده می‌شود، تقریباً در سراسر ایران رواج دارد، اختلاف میان گویش‌های متعدد آن (مراد زبان‌های ایرانی نیست) اندک است، پاره‌های کوچکی از آن در قرن اول و دوم به خط عربی نگاشته شده، از قرن سوم (شاید هم دوم اگر مدح مأمون را باور کنیم) اشعاری پدید آورد که برخی از آن‌ها (به‌ویژه قصائد رودکی) چیزی از قصائد بزرگ عرب کم ندارد، سپس از نیمهٔ قرن چهارم، انبوهی کتاب به آن ترجمه و تألیف شد.

موضوعی که خاطر بسیاری از دانشمندان را به خود مشغول داشته، و همچنان مشغول می‌دارد، آن است که زبان فارسی (= دری) از کجا سربرکشیده و چگونه در سراسر ایران پراکنده شده است.

در این باره، می‌توان دو قطب کاملاً متضاد فرض کرد که میانهٔ آن‌ها را پژوهش‌های بسیار مفصل متخصصان و زبان‌شناسان پر می‌کند.

در یک سو، مکتبِ نسبتاً نوپای بیش‌تر آمریکایی است که در «ملت خیالی» (*Imagined Nation*)، اثر وزیری، متجلی است. مؤلف نخست نظر خاورشناسان، از دارمستتر گرفته تا لازار را بی‌پایه خوانده دشواری‌های کارشان را بررسی می‌کند، فرضیه‌هایشان را سست می‌پندارد و سرانجام به نظر غفوراف گرایش می‌یابد که: فارسی و دری از یک ریشه‌اند، هر دو از هر زبان دیگر به سغدی نزدیک‌ترند و خلاصه آن که دری، در دوران اسلام، از ترکیب

چند زبان (از جمله عربی) در آسیای میانه (تاجیکستان و افغانستان کنونی) زائیده شد (ص 116ـ119؛ همچنین ن.ک.: سلسله کتاب‌های استاد ناصر پورپیرا که با **دوازده قرن سکوت**، تهران، ۱۳۷۹ آغاز شده است).

نقطهٔ مقابل این نظر مکتب دانشمندانی است که زبان فارسی/دری را زبانی یگانه و استوار پنداشته‌اند که از دوران ساسانی در سراسر ایران از مدائن تا ماوراءالنهر گسترده بوده است. نقطهٔ اوج این نظریه در اثر دانشمند مرحوم دکتر محمدی متجلی است. ویژگی این دانشمند آن است که عربی را بهتر از بسیاری از پژوهشگران اروپایی و ایرانی می‌دانست و منابع را آسان‌تر مورد مطالعه قرار می‌داد. پژوهش در این آثار وی را به آن‌جا می‌کشاند که در گفتاری مفصل (*تاریخ و فرهنگ ایران*، ج ۴، «اشاراتی که به زبان فارسی، قبل از اسلام و پس از اسلام شده»، ص‌ص ۵۲ـ۷۰، «فارسی زبان فراگیر تمامی سرزمین‌های ایران از قبل تا بعد از اسلام»، ص‌ص ۷۰ـ۸۶، «الفارسیة الاولی والفارسیة الثانیة»، ص‌ص ۸۶ـ۹۵، «فارسی عامل پایداری فرهنگ ایرانی»، ص‌ص ۹۵ـ۹۹) اظهار می‌دارد که در سراسر آثار عربی، از ابن مقفع گرفته تا مقدسی، همیشه مراد از فارسی، همان زبان معروف (مثلاً زبان رودکی و بلعمی) بوده است و توجیه «فارسی» به پارتی و پهلوی و دری و ایرانی کاری بیهوده و زائیدهٔ بدفهمی منابع است. این زبان از میانه‌های عصر ساسانی کاملاً فراگیر بود؛ هم زبان مردم بود، هم زبان دیوان‌های دولتی و دربار و مراسلات و تاریخ‌ها و غیر آن. این زبان را به خط‌های مختلف، ازجمله سریانی، نوشته‌اند. هنگامی که خط فارسی به عربی تغییر یافت، زردشتیان ایران به این تغییر تن درندادند و زبان فارسی را همچنان به خط کهن خود می‌نوشتند. آنگاه برای این‌که میان این دو خط تمایزی حاصل شود، دومی را «پهلوی» خواندند. آن زبان فارسی را، چون در دربارها و دیوان‌های دولتی هم معمول بود، گاه «دری» (منسوب به دربار) خوانده‌اند. نیز از همین زمان بود که کتاب‌های بزرگ ایرانی ـ از جمله **کلیله و دمنه** ـ از فارسی به عربی ترجمه می‌شد، نه از پهلوی.

اما از نظر ایران‌شناسان موضوع به این سادگی نیست. ایشان از سدهٔ ۱۹ م. (از آنکتیل دوپرون) تاکنون دربارهٔ مفهوم کلماتی چون فارسی، دری، پهلوی، فارسیِ دری، فارسی اول و فارسی دوم گفت‌وگو می‌کنند و در پی آن‌اند که بدانند هریک از این نام‌ها بر چه زبانی اطلاق می‌شده و خاستگاه و زیستگاه آن زبان چه بوده و سپس در کجا انتشار یافته است. این پژوهش‌های عالمانه هنوز پایان نیافته است و هنوز پاسخی قاطع و نهایی به مسائلی که در این زمینه مطرح می‌شود داده نشده است. به همین جهت است که هنوز می‌توان مانند

وزیری در همهٔ آن پژوهش‌ها تردید کرد و کتابی چون «ملت خیالی» نگاشت.

اما آنچه مورد توجه ماست، پراکندگی جغرافیایی زبانی است که در سدهٔ ۴، بی‌تردید و بی آنکه با زبان‌های دیگر اشتباه شود، فارسی خوانده شده است. در آن زمان، دیگر مفهوم «زبان فارسی»، در آثار جیهانی و بلعمی و اصطخری و ابن حوقل و مقدسی، چیزی جز زبان معروف ما نیست.

در مقابل آن گسترش شگفت‌آور عربی که در «کتاب دوم» عرضه کردیم، لازم است به گستردگی و پویایی فارسی و نیز انگیزهٔ گسترش آن از قرن ۳ ق. اشاره کنیم:

براساس گزارش کتاب‌های جغرافیا، و گاه تاریخ و ادب، می‌توان گستردگی فارسیِ دری را در آغاز سدهٔ ۴ ق. در تابلوی زیر عرضه کرد:

بخارا: زبان ایشان سغدی است و یک زبان دری هم دارند. همه اهل علم و ادب و فقه...اند [احتمالاً به عربی و گاه فارسی] (جیهانی، ۱۸۵؛ ابن حوقل، ۴۹۰؛ قس: اصطخری، فارسی، ۲۴۵). در زبانشان تکرار هست، مثلاً یکی ادرمی و یکی مردی به جای یک درم و یک مرد و کلمهٔ دانستی را بیهوده تکرار می‌کنند (مقدسی، *تقاسیم*، ۳۳۵).

بلخ: بهترین فارسی در بلخ است (مقدسی، همان، ۳۲۴) که شایستهٔ «رسالت» است (همو؛ قس: واعظ بلخی، *فضائل*، ۱۷).

سمرقند: زبانشان فارسی است، حرفی بین کاف و قاف به‌کار می‌برند و مثلاً گویند بگردگم، بگفتگم و در آن «برودت» است (مقدسی، همان، ۳۳۵).

چاچ: فارسیِ آنان بهترین زبان‌هاست (مقدسی، همان، ۳۳۵).

مرو: فارسی پسندیده، اما در آن سنگینی (= تحامل) و کشیدگی در آخر کلمات دیده می‌شود (مقدسی، همان، ۳۳۴) شایستهٔ وزارت (همو، ۳۳۵)؛ در سدهٔ ۳، خوشگوترین و بلیغ‌ترین مردم اهل مرو بودند (جاحظ، *بیان*، ۱۳/۳).

نیشاپور: فارسی فصحیح مفهوم، نوع لهجه: بیگو و بیشو به جای بگو و بشو؛ بخوردستی به جای بخوردی (مقدسی، ۳۳۴)؛ نیز: بترون این به جای برای این (همو)، شایستهٔ قضاوت (همو، ۳۳۵).

طوس و نسا: فارسی‌شان بهتر از فارسی نیشاپور است (مقدسی، همان، ۳۳۴) نزدیک به نیشاپوری (همو، ۳۳۵).

سرخس و ابیورد: فارسی نزدیک به لهجهٔ مرو (همو، همانجا).

غرجستان: زبان غرج‌الشار، فارسیِ میان هراتی و مروی است (همو، همانجا).

سیستان: فارسیِ سنگین و درشت (همو، ۳۳۴)، شایستهٔ جنگ (همو، ۳۳۵).
بست: فارسیِ بهتر از [بقیه] سیستان (مقدسی، ۳۳۴). زبان سیستان شاید همان بوده که در *قرآن قدس* و *سوره مائده* (هر دو به کوشش رواقی) آمده است.
هرات: فارسی «وحش»، سنگین و پرتکلف (مقدسی، همان، ۳۳۴) شایستهٔ مستراح (همو، ۳۳۵). این لهجه شاید شبیه به لهجه‌ای باشد که در *تفسیری کهن به پارسی* (به کوشش آیةالله‌زادهٔ شیرازی، تهران، ۱۳۷۵) آمده است.
گرگان و قومس: فارسی میان مروی و بلخی (مقدسی، همان، ۳۳۵). به کلمات **ها** می‌افزایند، مثلاً: **هاده، هاکن**. زبانی شیرین است (مقدسی، همان، ۳۶۸).
بامیان و طخارستان: فارسی شبیه به بلخی همراه با پیچیدگی (مقدسی، همان، ۳۳۵).
طبرستان: فارسی شبیه به قومس و گرگان، در آن شتابزدگی احساس می‌شود (مقدسی، همان، ۳۶۸): «زبانشان نه فارسی است، نه تازی، اما فارسی نیز گویند» (جیهانی، ۱۴۵).
سند: فارسی مفهومی دارند (مقدسی، همان، ۴۷۱).
ماسبذان و سیمره: زبانشان فارسی است (یعقوبی، *بلدان*، ۴۴).
ری و همدان و قزوین: فارسی، مردم ری را به فعل می‌افزایند، مانند راده، راکن. همدانی‌ها گویند: واتم، واتوا. در قزوین ق به‌کار می‌برند. استوارترین زبان‌ها از آنِ اهل ری است (مقدسی، همان، ۳۰۸).
قم: همه شیعه، نژاد عرب آن‌جا غالب است و زبانشان فارسی است (ابن حوقل، ۳۶۱).
اصفهان: زبان خشن (= وحش) همراه با کشیدگی در کلمات (مقدسی، همان، ۳۹۸، ن.ک.: دنبالهٔ گفتار).
آذربایجان: فارسی همراه با آذری و گویش‌های مختلف خود. زبان مشترکشان فارسی است؛ بسیاری از مردم، به‌ویژه بازرگانان، عربی هم می‌فهمند (ابن حوقل، ۳۴۷ـ۳۴۸)؛ از آذربایجان تا دجله، فارسی و عربی رایج است (اصطخری، ۱۶۰).
ارمینیه: به ارمنی و ارانی صحبت می‌کنند، اما همه فارسی می‌دانند، فارسیشان به خراسانی نزدیک است (مقدسی، همان، ۳۷۸). ابن حوقل در آذربایجان و ارمینیه دیده است که هرجا، علاوه بر فارسی و آذری، هرکس به لهجهٔ متفاوتی صحبت می‌کند (۳۴۷).
کرمان: همه قفص (= کوفچ)اند و هم به فارسی و هم به لهجهٔ خود صحبت می‌کنند (جیهانی، ۱۳۱؛ ابن حوقل، ۳۱۳؛ اصطخری، ۱۴۴).

مکران: فارسی و لهجهٔ مکرانی (اصطخری، ۱۵۱).

فارس: سه زبان دارند: ۱. فارسی که زبان همهٔ مردم است، ۲. پهلوی که نیاز به ترجمه دارد[۱]، عربی که «مکاتبات سلطان و دیوان‌ها و عموم مردم بدان است» (ابن حوقل، ۲۸۹)، «امروز در دیوان‌های پادشاهان مکاتبات و معاملات به تازی است» (اصطخری، فارسی، ۱۲۰)

خوزستان: فارسی و تازی، همراه با زبان محلی و کهن خودشان خوزی (اصطخری، ۹۱؛ ابن حوقل، ۲۵۴). غالباً فارسی را با عربی درمی‌آمیزند و مثلاً می‌گویند: «این کتاب وصلا کن، این کار قطعاً کن». به فارسی سخت نیکو سخن می‌گویند. به‌آسانی از یک زبان به زبان دیگر منتقل می‌شوند (مقدسی، همان، ۴۱۸). اما در قرن ۳، جاحظ (*بیان*، ۱۳/۳) ادعا می‌کند که مردم «قصبهٔ اهواز» در فارسی دری فصیح‌ترین مردمان‌اند.

خوارزم، دیلمان، سرزمین خزر: همهٔ منابع در این که زبان این مناطق فارسیِ دری و قابل فهم نیست اتفاق نظر دارند. لحام در هجای خوارزمیان گوید: نه شکل و شمایلشان به آدمیان ماند و نه زبانشان (ثعالبی، *یتیمه*، ۱۰۴/۴)، با این همه، از فحوای کلام و برخی اشارات ایشان درمی‌یابیم که به‌هرحال دری را همه‌جا، حتی در سرزمین‌هایی که زبانشان «منغلق» (= پیچیده، مانند دیلمی و خوارزمی) بود، می‌آموختند. مثلاً ابن حوقل (۴۴۱) در شهرک بغثور (در رستاق گنج) به مردی اشاره می‌کند که کتاب‌های بسیار داشت اما در عربی گنگ‌ترین مردم و در فارسی فصیح‌ترین بود.

در این تابلو، ملاحظه می‌شود که نویسندگان گاه به ذکر نام استان بسنده کرده‌اند و شهرهای بزرگ را هم فرونهاده‌اند. در کتاب‌های دیگری، گاه به اشاراتی برمی‌خوریم که بر دری‌گویی شهری یا استانی دلالت می‌کند. دربارهٔ دو شهر بزرگ شیراز و اصفهان، می‌توان به روایات زیر استناد کرد:

هرگاه عضدالدوله از شیراز به شهر جور (معربِ گور) می‌رفت، مردم می‌گفتند «امیر به گور رفت». معنای دوم گور (قبر) چنان امیر را می‌آزرد که نام شهر را به فیروزآباد تغییر داد (مقدسی، *تقاسیم*، ۴۳۲؛ یاقوت، *بلدان*، ۱۴۶/۲).

دربارهٔ اصفهان، به این نکته می‌توان استناد کرد که در *حکایة ابی‌القاسم* (ق. ۴)، مافروخی

---

۱. در اصل منابع، خواه فارسی و خواه عربی، آمده است که «به تفسیر نیاز دارد.» و همهٔ نویسندگان نیز آن را به «تفسیر، توضیح، شرح و...» ترجمه کرده‌اند. ما نشان داده‌ایم که در قرن ۴ چون کلمهٔ ترجمه به معنای امروزی آن به‌کار نمی‌رفت، ناچار به جای آن غالباً کلمهٔ تفسیر را به‌کار می‌بردند (آذرنوش، *تاریخ ترجمه*، ص ۵۵).

(**محاسن**، ق. ۵) و راوندی (**راحة‌الصدور**، ق. ۶) چندین جملهٔ فارسی با لهجهٔ اصفهانی نقل شده است (ن.ک.: تفضلی، «اطلاعاتی دربارهٔ لهجهٔ پیشین اصفهان»، **نامهٔ مینوی**، تهران، ۱۳۵۰، ص‌ص ۸۵ــ۱۰۴). رواج یک زبان در یک منطقه، به‌ویژه اگر گویشی محلی باشد، دلیل قاطعی بر دیرپابودن آن زبان در آن منطقه است.

جغرافی‌نویسان نیک می‌دانستند که زبان‌های «منغلق» هم از تیرهٔ زبان فارسی‌اند. مقدسی (**تقاسیم**، ۲۵۹) تأکید می‌کند که، در اقلیم‌های هشتگانهٔ عجم، هم دری هست هم زبان‌های «منغلقه». اما همه را، با وجود اختلاف، «فارسیه» می‌خوانند؛ یا مسعودی (**تنبیه**، ۷۷ــ۸۷) اشاره می‌کند که همهٔ این کشورها کشور یگانه‌ای بودند و شاه و زبان یگانه‌ای داشتند، هرچند لهجه‌ها متفاوت بودند.

مقدسی (همان، ۳۳۵) نیز نظر کلی خود را چنین عرضه می‌کند که: «به‌هرحال زبانشان دری است و هر زبانی که به آن شبیه باشد دری خوانده می‌شود. زیرا این زبانی است که رسائل سلطان را بدان نویسند و همهٔ اخبار و اطلاعات (=القصص) را به آن زبان برِ سلطان برند؛ از در مشتق است...»

فهرست ما نشان می‌دهد که زبان فارسی دری، در نیمهٔ اول قرن ۴ ق.، در سراسر ایران رواج داشت و بدین‌سان این نظر را تأیید می‌کند که دری از دوران ساسانی (و نه‌فقط از زمان شکست ایران و انتقال یزدگرد سوم به خراسان) در سراسر امپراتوری ساسانی معمول بوده است (ن.ک.: به‌ویژه لازار، «فارسی» در Compendium، 263–264؛ همو، **کمبریج**، ۵۱۴/۴ به بعد...)[1]. برای این که دری بتواند با گویش‌های محلی خود در سرزمین‌های مختلف ایران پویا و فعال باشد، ناچار باید لااقل از دو سه قرن پیش از آن، در همان سرزمین‌ها استقرار

---

۱. لازار بیش از هر پژوهشگر دیگری دربارهٔ زبان کهن فارسی تحقیق کرده است. موضوع زبان دری، با اندکی تفاوت، در بسیاری از آثار او تکرار شده است. ما اینک مهم‌ترین آثار او را که به این موضوع مربوط است برمی‌شماریم (به کتاب **نخستین شاعران فارسی**، ج ۱، بخش نخست، قبلاً اشاره کرده‌ایم):

1. Lazard, *Pahlavi, parsi; Les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa*, in Iran and Islam, Edinburgh, 1971, pp. 361–391.

2. *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, paris, 1963.

3. "The Rise of the New Persian Language" in *The Cambridge History of Iran*, 1975, pp. 595–632.

4. "Le Persan", in Rüdiger Schmitt (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, 1989, pp. 263–393. ترجمهٔ فارسی، راهنمای زبان‌های ایرانی، تهران ۳ــ۱۳۸۲، ۴۳۷/۲ ــ ۴۸۳.

5. "Du pahlavi au persan: diachronie ou diatopie?", in Landwig Paul ed., *Persian origins: early Judeo-persian and the emergence of New Persian...*, Wiesbaden, 2003, pp. 95–102.

یافته بوده باشد. این امر را عبارت‌های متعددی که به فارسی از سدهٔ اول و دوم باقی مانده تأیید می‌کند (پیشتر، فهرست ما). بدین‌سان، نمی‌توان پنداشت که دری در عصر اسلام از شمال به جنوب و جنوب غربی انتقال یافته باشد. پدیده‌ای که می‌توان به انتقالش از شمال به جنوب و غرب باور داشت، همانا ادبیات دری است نه زبان. حتی در این باره هم نباید جانب احتیاط را فرو نهاد.

موضوع دیگری که دربارهٔ زبان دری سؤال‌های متعددی پیش می‌آورد، نگارش آن زبان است. تأیید همهٔ دانشمندان بر شفاهی‌بودن دری‌گویی احتمال نگارش آن را به یکی از خط‌های معروف منتفی کرده است. اما حقیقت این است که زبان دری، نه در زمان رودکی که فرائی (کمبریج، ۱۲۷/۴) پیشنهاد می‌کند، بلکه از سدهٔ اول هجری به چند خط نگاشته می‌شد:

از قرن دوم، نوشته‌ای فارسی به خط عبری در دندان ایلیق (نزدیک ختن در ترکستان چین) کشف شد[1] و اصولاً نمونه به خط عبری ــ البته از دوران‌های متأخرتر ــ فراوان است: به شهادت ترجمه‌های فارسی *مزامیر* که در تورفان کشف شده (کهن اما بی‌تاریخ)، مسیحیان فارسی را به خط سریانی می‌نوشتند؛ یک قطعه از داستان بلوهر و بوذاسف به خط مانوی کشف شده (تقریباً معاصر رودکی)؛ قصیده‌ای نیز به همین خط، متعلق به قرن ۴ ق.، در دست داریم[2]. لازار نیز هوشمندانه تأیید می‌کند (کمبریج، ۵۲۱/۴) که احتمالاً مسلمانان ایرانی، که هنوز دستی در عربی نداشتند، مدت‌ها پیش از پیدایش ادب فارسی برای رفع نیازهای خود (نامه‌نگاری‌های خصوصی، معاملات و محاسبات بازرگانی) زبان خود را به خط عربی می‌نگاشتند.

از دیدگاه دری، مرز میان نوشته و گفتار نباید مرزی عبورناپذیر تلقی شود، به‌ویژه اگر نظر لازار را دربارهٔ دری بپذیریم. وی اشاره می‌کند (کمبریج، ۵۱۲) که تنها تفاوت عمده میان دری و فارسی میانه، در آغاز، همان اختلاف میان دو درجه از یک زبان یگانه است. در این

---

۱. این قطعه را، که نامهٔ خصوصی دوستی به دوست دیگر است، صادقی (**تکوین**، ۷۵ــ۸۱) براساس قرائت اوتاس به فارسی آوانویسی و شرح کرده است.

۲. این دو قطعه را هنینگ در مقالهٔ زیر خوانده و بازسازی کرده است:

W.B.Henning, "Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī", in *A Locust's Leg*, London, 1962, pp. 89–104.

ترجمهٔ فارسی این مقاله در ***فرهنگ ایران زمین***، ۱۳۶۵، ج ۲۶، و از آنجا در مقدمهٔ ***بلوهر و بیوذسف***، تألیف علی بن محمد نظام تبریزی (تهران، ۱۳۸۱)، ص ۲۵ به بعد آمده است.

صورت، انتقال از زبان گفتاری به زبان نوشتاری امری عادی و طبیعی خواهد بود و شاید به همین سبب باشد که در عبارت‌های فارسی بازمانده از قرن ۱ و ۲ ق. گاه تمیز میان فارسی و پهلوی ناممکن گشته است.

درهرحال، هیچ چیز مانع از آن نیست که بپنداریم در سده‌های نخست گاه فارسی را به خط سریانی (مثلاً در بین‌النهرین)، یا عبری، یا مانوی و یا خط‌های دیگر از جمله عربی می‌نگاشته‌اند. ما پیش از این روایاتی نقل کردیم که در آن‌ها از آثاری اجباراً به زبان دری سخن رفته؛ نیز به برخی نامه‌ها اشاره کردیم که ناچار باید به زبان تودهٔ مردم (دری) باشد. می‌دانیم که این روایات را نمی‌توان به‌آسانی باور داشت. ولی درهرحال این اندیشه را القاء می‌کنند که دری از دیرباز به مرتبهٔ نگارش رسیده بود و بعید نیست که خط برخی از آن‌ها عربی بوده باشد. دربارهٔ نامهٔ مقنع (پیشتر، ص ۶۳)، استعمال خط عربی تقریباً مسلم است. زیرا بخشی از آن را عبارات عربی تشکیل داده است. همچنین، چنان که اشاره شد، همهٔ عبارت‌های فارسی و نیز شعر فارسی ابن مفرّغ ناچار در درون خط عربی نگاشته شده‌اند و نویسندگان برخی از دشواری‌های تطبیق خط عربی به زبان فارسی را آزموده بوده‌اند.

شعر و نثر دری

آنچه از ادبیات فارسی می‌شناسیم، با شعر آغاز شده است. چگونگی انطباق شعر نوی فارسی بر عروض عربی، پیدایش بحرهای تازه برای فارسی، پرهیز ایرانیان از برخی بحرهای عربی، سهم فرهنگ عربی، مایه‌های کهن ایرانی در آن و مسائل دیگری از این قبیل موضوع پژوهش‌های بسیار بوده است (ن.ک.: خانلری، وزن شعر، ص ۷۵ به بعد؛ لازار، کمبریج، ۵۲۴/۴ به‌بعد؛ Elwell-Sutton، «رباعی در ادب نخستین فارسی»کمبریج، ۵۴۲/۴ به‌بعد؛ برتلس، ۱۷۳ به بعد؛ همایی، ۴۷۶ به‌بعد و...). از آن گسترده‌تر، بحث دربارهٔ نخستین شاعر فارسی‌گوی است که به‌سبب اندکی و تأخر منابع همچنان گنگ مانده است. اگر روایت عوفی (ص ۱۹ ـ ۲۱) را درست بدانیم، باید بپذیریم که نخستین شعر فارسی را ابوالعباس مروزی، در سال ۱۹۳ ق.، در مرو برای مأمون سروده است. اما اگر مرحوم قزوینی، در یکی از نخستین پژوهش‌ها در این باره، به ۸ دلیل ثابت کرده است که روایات بالا ساختگی است، مرحوم همایی (ص ۵۰۴ ـ ۵۱۱) به ۸ دلیل دیگر، و بلکه بیش‌تر، صحت آن را ثابت کرده و قاطعانه ابوالعباس را نخستین شاعر فارسی پنداشته است. با این همه، دانشمندان دیگر ترجیح می‌دهند که آغاز شعر فارسی را در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق قرار دهند (ن.ک.: به‌ویژه

لازار، «نخستین شاعران»، ۱/ ۱۰ـ۱۶؛ همو، کمبریج، ۵۲۴/۴ به‌بعد؛ همو، "Āhū-ye kūhī..., Le chamois d'Abū Ḥafṣ..." در یادنامهٔ هنینگ، لندن، ۱۹۷۰، ص‌ص ۲۳۸ـ۲۴۴ نیز همایی، همانجا، او مقالهٔ قزوینی را نیز نقل کرده است؛ صفا، ۱۶۳/۱ـ۱۸۲؛ خانلری، **وزن شعر**، ۴۴ـ۶۵ و...). نویسندهٔ ***تاریخ سیستان***، برای آن‌که نشان دهد شعر محمد بن وصیف در مدح یعقوب (د. ۲۶۵ ق.) نخستین شعر است، تصریح می‌کند (ص ۲۱۹) که «به آن روزگار نامهٔ پارسی نبود». با این همه، یعقوب ادعا کرده که عربی نمی‌داند و می‌گوید «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت.»[1] آنگاه ابن وصیف و شاعران دیگر او را به فارسی مدح گفتند (می‌دانیم که مصراع معروف «غلتان غلتان همی رود تا لب گو» هم به پسر خردسالش منسوب است). این اشعار به‌راستی بر خامی و نوپایی شعر فارسی دلالت آشکار دارند. با این همه، در شعر ابن وصیف ایهام‌ها و اشاره‌هایی یافت می‌شود که از فهم یعقوب (اگر بی‌سوادی او را باور داشته باشیم) بسی فراتر می‌رود.

بدیهی است که در کنار این اشعار فصیح، انبوهی شعر محلی و مردمی نیز وجود داشته است که پاره‌هایی از آن‌ها را گرد آورده‌اند. نیز می‌دانیم که، در آغاز سدهٔ ۳ ق.، پیران مراغه اشعار فارسی محمد بن بعیث بن حلیس (د. ۲۳۵ ق.) را می‌خوانده‌اند (طبری، ۱۹۴۳/۵). روایت ابوحاتم رازی (**زینه**، ۱۲۲) هم فراوانی ترانه‌های هجایی محلی را تأیید می‌کند و هم نوباوگی شعر فارسی را. وی می‌نویسد: «آن ترانه‌هایی که عجمان دارند، چیزی میان شعر و نثر است؛ وزن و تقویم شعر عربی را ندارد. سخنی است که مسجع ساخته با آواز منطبق کرده‌اند (= ملّوه بالألحان) و هنگام ابراز آن طرب می‌کنند... این اشعار سراپا طرب‌افکنی و شوق‌انگیزی است. مدح و هجا و مناقب و مثالب... ندارد.»

از اواخر سدهٔ ۳ ق.، نوشتن فارسی به خط عربی ظاهراً امری همگانی شده بود. هنگامی که نصر سامانی (۳۰۱ـ۳۳۱) از شنیدن روایت عربی ***کلیله*** به نشاط آمد (پس عربی نیک می‌دانست) و «دستور خویش را ــ خواجه بلعمی ــ بر آن داشت تا از زبان تازی به زبان پارسی گرداند» (مقدمهٔ ***شاهنامهٔ منصوری***، ن.ک.: ***بیست مقالهٔ قزوینی***، ۲۲/۲ـ۲۳)، هرگز

---

[1] ۱. در برخی گزارش‌های فارسی، گمان رفته است که چون یعقوب عربی نمی‌دانسته و یا به انگیزهٔ احساسات ملی دستور داد فارسی را زبان رسمی سیستان (و نیز بقیهٔ سرزمین‌های فتح‌شده به دست او) کنند و بدین‌سان، دیوان حکومت او فارسی شد. فارسی‌شدن دیوان در آن روزگار، آن هم در سیستان که لهجهٔ خاصی هم داشته، معقول نیست؛ عربی‌ندانی یعقوب هم مسلم نیست و دیدیم (ص ۱۳۴) که شعر عربی هم به او نسبت داده‌اند؛ دیوانسالاران او همه در عربی استاد بودند.

نمی‌بینیم که کسی دغدغهٔ خط و نگارش داشته باشد؛ گویی دیرزمانی است که مردم خط عربی را با همهٔ دشواری‌ها و ناهمسازی‌ها بر زبان خود تطبیق داده‌اند.

در «کتاب دوم» نشان دادیم که براساس روایات عربی در سراسر ایران، و به‌ویژه خراسان، زبانی جز زبان عربی حضور نداشت. در این زمان، باز می‌توانیم تأکید کنیم که آن روایت‌های بی‌شمار، که با اصرار و سرسختی روی از فارسی برمی‌تافتند، به حوزهٔ مخصوصی تعلق داشتند و در مقابل آن‌ها برخی روایات را می‌توان یافت که گستردگی فارسی را تأیید می‌کنند:

اگر، در سدهٔ نخست، خواندن نماز به فارسی پدیده‌ای طبیعی جلوه می‌کرد (نرشخی، ۶۷)، در آغاز سدهٔ ۴ ق.، که ایران خود خاستگاه مهمی برای ادبیات عربی شده بود، آن پدیده شگفت می‌نماید. با این همه، گویا مسئله همچنان مطرح بود. در خراسان، مردی فقیه و متکلم که به جُعَل شهرت داشت (۳۰۸ــ۳۶۹ ق.) کوشید نمازخواندن به فارسی را مجاز گرداند و به همین منظور کتاب ***جوازالصلاة بالفارسیة*** را تألیف کرد که متأسفانه چیزی از آن به‌جا نمانده است (ابن ندیم، ۲۲۲). در همین زمان بود که ثعالبی از خطر نابودشدن عربی سخت دلنگران بود و ابوریحان بیرونی از کسانی که «فارسی را بر عربی برگزیده‌اند» به‌شدت انتقاد می‌کرد (پیشتر، ص ۱۶۲).

در روزگاری که عرب‌ها بر سر قدرت بودند، بسیاری از محله‌ها و ساختمان‌ها و کوی‌ها و برزن‌ها نام عربی داشت و غالباً به‌نام یکی از سرداران عرب خوانده می‌شد. اما همین که حکومت عربی فروکش کرد، بسیاری از آن نام‌ها دوباره فارسی شد. واعظ بلخی به این موضوع اشاره کرده است (*فضائل*، ۴۳): «بیش‌تر کوی‌ها نسبت به عرب داشته، اول سرای و کویی که از دروازهٔ نوبهار می‌درآید، دار حرب بن عمران السعید و مسجد حرب بدوی معروف است و امروز آن کوی را کوی دوک‌تراشان می‌گویند.» همچنین کوی مهلب به کوی چک‌نویسان (ص ۱۴)، مقبرهٔ اسد بن عبدالله به کوی آهنگران (در زمان واعظ بلخی از این کوی هم اثری نمانده بود، ص ۳۶)، مدرسه‌ای کهن به مدرسهٔ زندان (ص ۳۶) و دار مقاتل به کوی نونو (ص ۴۴) تغییر نام داده بود. تاریخ این تغییر نام روشن نیست، اما باید دیرزمانی پیش از واعظ بلخی (قرن ۶ ق.) رخ داده باشد.

یک روایت دربارهٔ آموزش زبان فارسی که در نوع خود بی‌نظیر است در همین کتابِ *فضائل* آمده است: یکی از فضیلت‌های بزرگ شهر بلخ آن بوده که در آن «از برای عوام مسائل پارسی دری گفتندی تا فایده عام باشد» (ص ۴۵). نمی‌دانم آیا می‌توان این روایت مهم را ــ که به زمان ماضی نقل شده ــ تا دوران‌های سامانی نیز به عقب کشانید؟

یکی از حوزه‌هایی که زبان عربی با قدرت تمام اشغال کرده بود، دیوان‌های حکومتی بود. می‌دانیم که دیوان عراق از زمان حجاج، دیوان خراسان از ۱۲۴ ق. (قس: محمدی، **فرهنگ**، ۴/۶۳_۶۴) و دیوان اصفهان از زمان ابومسلم (ابن رسته، ۱۹۵) از پهلوی به عربی برگردانده شده بود. اما در زمان سامانیان، کشاکش سختی میان فارسی و عربی بر سر دیوان‌ها به‌پا شد. بنا به روایت **تاریخ گزیده** (ص ۳۷۸)، احمد بن اسماعیل (د. ۳۰۱ ق.) که بسیار علم‌دوست و عربی‌گرا بود، «مناشیر و احکام از زبان دری با عربی نقل کرد». به‌عبارت دیگر، در زمان پدرش اسماعیل دیوان‌ها را به فارسی برگردانده بودند. این روایت را هیچ سند دیگری تأیید نمی‌کند، هرچند که فرای (**کمبریج**، ۴/۱۲۶) آن را باور دارد.

دربارهٔ زبان دیوان‌ها، که هنوز به گونهٔ شایسته‌ای از وضعش آگاه نیستیم، جوینی نیز گزارشی عمومی به‌دست داده، گوید: عربی سراسر کشورها را فرا گرفته بود تا زمان «سامانیان و دیلمیان و صفاریان که به‌تدریج پارسی نوشتن گرفتند و، بر درگاه ملوک، بازار زبان دری نَفاق یافت و مناشیر و عهود و رسالات بدین عبارت روان گشت». اما چون ناچار با مرکز خلافت هم رابطه داشتند، عربی آموزی هم رواج داشت «و آن رسم بر جای بماندست» (**عتبة الکتبة**، ۲).

در زمان وزارت جیهانی (۳۰۲_۳۲۷، ۳۱۰_۳۳۰) که به ایران‌دوستی و حتی گرایش به دین‌های کهن ایرانی شهرت داشت، و نیز در وزارت ابوالفضل بلعمی (۳۱۰_۳۲۷)، پسر مترجم **تاریخ طبری**، سخنی از فارسی‌کردن دیوان نرفته است. اما بعید نیست که در دیوان‌های دهگانهٔ سامانی (فرای، **کمبریج**، ۴/۱۲۶)، بنا بر نیاز عامهٔ مردم، بسیاری از امور را با زبان فارسی سامان داده باشند.

یکی از دلایل فرای بر فارسی‌بودن دیوان سامانی آن است که دیوان غزنویان تقریباً همیشه فارسی بود و ایشان ناچار باید ادارهٔ دولت را از پادشاهی مهمی که خود برانداختند تقلید می‌کردند.

ظاهراً ابوالعباس اسفراینی، ممدوح فردوسی که تا ۴۰۱ ق وزیر سلطان محمود بود، دیوان‌های دولت غزنوی را فارسی کرد تا عتبی در حقش دشمنی ورزد و گوید: چون اسفراینی «در صناعت کم‌بضاعت بود» لاجرم دیوان‌ها را فارسی کرد و بازار سخن را کساد ساخت و عالِم و عامی را در یک صف نهاد (**تاریخ یمینی**، ۲۴۳). وزیر بعدی، میمندی، به امید اصلاح آن «بی‌بضاعتی» دوباره دیوان‌ها را عربی ساخت. اما چون جنبهٔ فارسی را دیگر نمی‌توانستند نادیده بگیرند، وزیر اجازه داد که تنها «به هنگام نیاز» فارسی بنویسند. ولی

دستگاه غزنویان جز در روابط خارجی خود به عربی نیاز نداشت و اقدام ادب‌گرایانهٔ میمندی، احتمالاً همان‌طور که فرای (کمبریج، ۱۲۷/۴) اشاره می‌کند، نتیجه‌ای به‌بار نیاورد[1]. درهرحال، به شهادت *تاریخ بیهقی*، در دربار مسعود غزنوی یکپارچه فارسی بود و حسنک وزیر (د. ۴۲۲ ق.) و بونصر مشکان، با همهٔ استادی در عربی، فارسی را ترجیح می‌دادند تا به زبان عامه نزدیک باشند. یکی از صحنه‌های دلنشین بیهقی این حال را به نیکی نشان می‌دهد: چون رسول خلیفه برای گرفتن بیعت نزد مسعود آمد، میمندی نزد رسول که گویا فارسی نمی‌دانست «فصلی سخن بگفت بتازی سخت نیکو». سپس رسول نامه را به سلطان داد. سلطان که گویا از خواندن آن عاجز بود (می‌دانیم که او مدت‌ها عربی خوانده و قصاید کهن را حفظ می‌کرده) نامه را به بونصر داد تا بخواند. سپس به او فرمود: «ترجمه‌اش بخوان تا همگان را مقرر گردد» (چاپ فیاض، ۲۸۹). از این جالب‌تر آن که بیعت‌نامهٔ مسعود را بونصر مشکان «به پارسی کرده بود، ترجمهٔ راست چون دیبا». سپس متن عربی را با صدای بلند خواندند و با فارسی مطابقت دادند. اما ترجمه‌ای که از نامهٔ خلیفه و بیعت‌نامهٔ مسعود در بیهقی (ص ۳۰۴ـ۳۱۶) آمده، در قیاس با نثر شیوای بیهقی، متنی بسیار ناهنجار است.

خیزش ناگهانی دری

همهٔ پژوهشگران علت اصلی گسترش فارسی در خراسان و ماوراءالنهر را دوری این سرزمین‌ها از بغداد می‌دانند؛ به‌ویژه آن که در این‌جا هنوز خاطرات و یادگارهای ایران باستان نزد دهقانان دست‌نخورده باقی مانده بود (لازار، کمبریج، ۵۲۲/۴). لازار تمایلات ملی‌گرایانهٔ سامانیان را نیز بی‌تأثیر نمی‌داند، اما می‌افزاید که آن میل و آن خواسته تنها به واسطهٔ جنبش جمعیِ نیرویی که عمیقاً ریشه در شرایط اجتماعی داشت به‌وجود آمد (همانجا). این نکته که متأسفانه در حد همین عبارت باقی مانده، اگر شکافته شود، ناچار ما را به تودهٔ فارسی‌گویان، یعنی مخاطبانی که به دانستن و فهمیدن نیازمندند می‌کشاند و سبب اصلی گسترش فارسی را بازمی‌نماید (ن.ک.: دنبالهٔ گفتار).

امیران سامانی از نظر ایران‌دوستی و فارسی‌گرایی یکسان نبودند. نخستین ایشان

---

۱. دولتشاه (*تذکرةالشعراء*، ص ۲۶) از قول نظام‌الملک در *سیرالملوک* گوید که در زمان محمود دیوان را به عربی می‌نوشتند و به فارسی‌نوشتن عیب بود. عمیدالملک کندری از سر کم‌بضاعتی بفرمود آن را به فارسی نویسند. اما چنین روایتی در *سیاستنامهٔ* خواجه وجود ندارد و پیداست که دولتشاه هم وزیران و هم منابع را درهم خلط کرده است.

اسماعیل (د. ۲۹۷) گویا ــ چنان که گذشت ــ به دلایلی که بر ما پنهان مانده، دیوان دولت را به فارسی برگردانده بوده است. فرزندش احمد (۲۹۵ــ۳۰۱ ق.) عربی‌دان و سخت عربی‌گرا بود، پیوسته با عالمان دینی که زبانی جز عربی نداشتند نشست وبرخاست می‌کرد. در زمان همو بود که دیوان‌ها را دوباره عربی کردند. در زمان او دیگر بخارا پایتخت ادب و زبان عربی شده بود؛ شهرهای دیگر ماوراءالنهر و خراسان از بخارا کم‌تر نبودند؛ نیشاپور نیز یکی از بزرگ‌ترین مراکز علم به زبان عربی بود. در سراسر ایران جایی را نمی‌شناسیم که به اندازهٔ این دو استان عربی‌پرور باشد. مهم آن که طرفداران عربی، تقریباً همه، خودِ ایرانیان بودند و نه عرب‌ها. از این رو، قضیهٔ دوری این مناطق از مرکز خلافت شاید ــ آنچنان که دانشمندان می‌پندارند ــ وجهی نداشته باشد.

نصر سامانی (د. ۳۳۱ ق.) آشکارا گرایش‌های ایرانی داشت و احساس می‌شود که وی، به یاری وزیران و دبیران ایران‌دوست خود، می‌کوشید سیاست فرهنگی تازه‌ای طرح‌ریزی کند. گردیزی می‌نویسد (ص ۳۳۰) که نخستین وزیر او ابوعبدالله جیهانی «به همهٔ ممالک جهان نامه نوشت و رسم‌های همهٔ درگاه‌ها و دیوان‌ها بخواست تا نسخت کردند و به نزدیک او آوردند... اندر آن نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود از آن‌جا برداشته... آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همهٔ اهل درگاه و امیران... آن رسم‌ها را استعمال کردند...» تریدول (میثمی، *Hist*، 16) می‌پندارد: این اصول ابداعی را از آن جهت تدارک دیدند که دیگر دستخوش دخالت‌ها و سیاست‌های عباسیان یا کشاکش‌های محلی نگردند.

نصر، با اشتیاق تمام، به زبان فارسی روی آورد و پذیرای شاعرانی شد که تابناک‌ترین چهره‌شان رودکی بود. او *کلیله* را که بلعمی به فارسی برگردانده بود، به نظم آورد. در این زمان، فارسی دیگر فراگیر شده بود. حتی، اندکی پیش از او، مسعودی مروزی تاریخ شهریاران ایران را ــ احتمالاً در اواخر سدهٔ ۳ ق. ــ به شعر تدوین کرده بود (ن.ک.: لازار، «نخستین شاعران»، 22) و شعر عروضی ایرانی، دیگر اعتبار فراوان یافته بود. نصر از این امکانات برای اهداف سیاسی خویش به نیکی بهره‌برداری کرد. تریدول به‌کاربردن فارسی در شعر را نمایشگر تصمیم عامدانه‌ای می‌پندارد که می‌خواهد از بافت حکومتی دولت‌های پیشین بگریزد و حتی ساختار زبانی دیوان پدرش احمد سامانی را نیز دگرگون سازد (همانجا). برخی از این برنامهٔ دورنگر استقلال‌طلبانه پا را فراتر می‌نهند و گرایش‌های سامانیان را یکباره در چارچوب «شعوبی‌گری» بررسی می‌کنند. ریشتر-بِرْنبورگ

Richter-Bernburg, "Linguistic Shu'ubīya and Neo-Persian prose", in *JAOS*, 94 (1974), pp. 55–64.) که می‌بیند حتی علمای کشور ناچار شده‌اند در آثار علمی-دینی خود از فارسی استفاده کنند، می‌گوید: برآمدن زبان فارسی اسلامی، آن هم زمانی که در همهٔ زمینه‌های عربی فعال شده است، هجومی بر کیان زبان عربی است و هدفش آن است که، به‌جای عربی، فارسی را رسمی و مشروع گرداند. جولی اسکات میثمی (*Hist.* ص 17؛ همو، "Why Write"، ص 355) این نظر را که به‌ظاهر جذاب است، ساده‌سازی یک پدیدهٔ پیچیده می‌شمارد، زیرا به گمان او چالش میان دو گروه ـ اگر اساساً چالشی وجود داشته ـ بسیار بی‌بها و غیرقابل اعتنا بوده است و اصولاً زبان فارسی هیچگاه جای عربی را در مقام زبان علم نگرفت؛ هیچ‌یک از آثار سامانی، خواه تألیف و خواه ترجمه، به‌راستی «علمی» نبوده‌اند؛ و نثر فارسی عمدتاً کاربردی و برای آموزش و تبلیغ بود و هنوز بُعد ادبی ـ هنری نیافته بود.

این هر دو موضوع، یعنی عدم چالش میان فارسی و عربی و نیز عامی‌گرایی فارسی، به‌طور قطعی و قالبی پذیرفتنی نیست. البته می‌دانیم که هرگز هیچ حزب یا گروهی به‌نام شعوبیه یا غیر آن برای مبارزه با عربی تشکیل نشده و هیچ‌کس آشکارا با عربی نستیزیده است. اما هنگامی که فارسی در همهٔ زمینه‌ها، از تفسیر و تاریخ گرفته تا اخترشناسی و فلسفه به نگارش درمی‌آید و مخاطبانی بس بی‌شمارتر از مخاطبان عربی می‌یابد، ناچار عربی را از حوزه‌های متعددی بیرون می‌راند یا دست‌کم جا را بر آن تنگ می‌سازد. این چالش، همچنان که در واکنش‌های ثعالبی و بیرونی و دیگران دیده می‌شود، پیوسته اما ناگفته و اعلان‌نشده، وجود داشته است.

نظر عامی‌گرایی فارسی نیز که از لازار سرچشمه گرفته و همه‌جا پخش شده است، نباید عجولانه عرضه شود. ما، پس از این، معنای کلمات «خاص و عام» را توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت که «عوام» همیشه به معنای بی‌سواد و عامی نیست. از سوی دیگر، چگونه می‌توان کتاب‌هایی چون *المدخل* در اخترشناسی، *التفهیم* در ریاضیات و بسیاری کتاب‌های فارسی دیگر را که با معادل عربی خود تقریباً هیچ تفاوت ندارند، مخصوص عوام پنداشت؟

دوگانگی: صحنه‌های ایرانی

از روزگار نصر سامانی است که نخستین «صحنه‌های ایرانی» در ادبیات فارسی آشکار

می‌گردد و چندین برگ از دل‌انگیزترین آثار را پدید می‌آورد. در این صحنه‌ها، همه‌چیز ایرانی و زبان یک‌پارچه فارسی است. منش و کنش بازیگران این صحنه‌ها به گونه‌ای است که پیوسته یاد مردان و دلاوران داستان‌های کهن را زنده می‌کند؛ هیچ‌یک از قهرمانان بزرگ و الگوهای شاخص عربی، خواه دینی و خواه غیردینی، در آن‌ها حضور نمی‌یابند، مگر در درون اشعار.

یکی از این صحنه‌ها ماجرای اقامت طولانی امیرنصر در بادغیس است که عروضی (*چهار مقاله*، ۴۹ـ۵۴) نقل کرده است. فضای داستان آکنده از بوی گل و گیاه و میوه‌های تازه است که همه نام‌های خوش‌آهنگ و خیال‌انگیز فارسی دارند، مردمان با طبیعت درآمیخته‌اند و کاری جز چیدن میوه و گل یا «آونگ‌بستن» انگور ندارند. در این میان، نوای چنگ برمی‌خیزد تا آواز رودکی را همراهی کند. او قصیدهٔ «بوی جوی مولیان» را در پردهٔ عشاق می‌خواند تا امیر «بی‌موزه پای در رکاب خنگ نوبتی کند» و به بخارا بازگردد.

صحنهٔ دوم، که البته در شمار معروف‌ترین روایات ادب فارسی است، به امیر صفاری سیستان، ابوجعفر احمد (۳۱۱ـ۳۵۲ق.) مربوط است که سخت مورد احترام نصر سامانی بود؛ چندان که شبی همهٔ مهتران خراسان را گرد آورد تا به یاد امیر سیستانی باده نوشند و رودکی را فرمود شعری در مدح او بسراید. قصیدهٔ ۹۴ بیتی رودکی که یکی از مشهورترین قصاید فارسی است، با مضمون نسبتاً معروف انگور و چگونگی ساختن شراب آغاز می‌شود (۲۲ بیت). پس از آن، وصف بارگاه «خسرو، شاه ملوک جهان، امیر خراسان» است که وصفی بی‌نظیر است. امیران و مهتران از دو سو به صف نشسته‌اند و خسرو در میانشان، هزاران جوان ترک، همه خوشرو چو ماه دو هفته، در پیش ایستاده‌اند و هریک بَساکی (= تاجی) از شاخهٔ مورْد برسر دارند. در این مجلس، همه باده می‌نوشند «شادیِ بوجعفر احمد». این امیر البته از «گوهر ساسان» است، اسفندیار در برابر او بر خود می‌لرزد، ستارهٔ بهرام گروگانش می‌شود، نام رستم دستان هم بدو زنده است... با این همه، قصیده از رگه‌های اسلامی-عربی تهی نیست؛ مثلاً چون امیر اهل فضل است، ناچار او را با شافعی و بوحنیفه و سفیان ثوری قیاس می‌کند و خویشتن را با جریر و طائی و حسان (ن.ک.: *تاریخ سیستان*، ۳۱۵ـ۳۲۴).

آخرین صحنه‌ای که برگزیده‌ایم، جنبهٔ ادبی ندارد، اما فضای فارسی-ایرانی آن چشم‌گیر است: دوتن از امیران احمد صفاری، یکی بوعلی طاهر بود که تبارش به عمرولیث می‌رسید و دیگری، محمد، از تبار مرزبان سیستان در عصر ساسانی بود. این دو در بخارا، به امید

دیدار نصر سامانی، «هر روز به سلام رفتندی». روزی در «ریگستان بخارا همی گوی زدندی». در آن روز، ۱۲ هزار سوار، که گویا همه چوگان‌باز بودند، در میدان گرد آمده بودند و دو امیر سیستانی نیز به تماشا ایستاده بودند. نصر، حاجب را فرستاد که «میرکانِ سجزی را گوی تا گوی زنند» (= به دو امیرک سیستانی بگو به چوگان بازی بپردازند). این دو با چنان مهارتی بازی کردند که «از آن ۱۲ هزار، گوی ببردند». یک سپهسالار عرب که در آن‌جا حضور داشت «بانگ برآورد بپارسی گفت: آباد باد آن شهر که چنین مردم خیزد و پرورد». محمد با فروتنی اظهار داشت که «کمینهٔ سواران شهرْ ماییم» و ما را پروای آن نیست که «پیش‌سواران ملکِ نیمروز به میدان اندر شویم» (**تاریخ سیستان**، ۳۲۸).

این صحنه که در آن امیر عرب هم فارس‌زبان می‌شود در ادبیات عربی کم‌مانند نیست، اما روحی که بر فضای آن حاکم است، چگونگی رفتار مردمان با یکدیگر، شیوهٔ احترام به یکدیگر و آیین جوانمردی که در منش قهرمانان پدیدار می‌شود، در خواننده احساسی برمی‌انگیزد که در صحنه‌های مشابه عربی حال و هوای دیگری دارد. شاید همین تفاوت فضا باشد که جولی اسکات میثمی را ("Why Writ"، ص 356) به اندیشهٔ نوعی تقسیم از نظر کاربرد دو زبان انداخته است. ظاهراً برتلس بیش از دیگران این تفاوت را دریافته است. وی، که شعر عربی ایران را سراسر اشرافی و اعیانی و درباری و بیش‌تر موضوعات آن را اشیاءِ تجملی خاص فئودال‌ها می‌داند (ص ۱۷۰)، معتقد است که شعرپردازان ایران، هنگامی که به عربی شعر می‌گویند، پیوسته از زیباپسندی بی‌کران دم می‌زنند و همین که به فارسی روی می‌آورند، موضوعاتی کاملاً متفاوت مطرح می‌کنند. مثال او ابوالفتح بستی است که در آرایه‌پردازی و مدح در صف بزرگان می‌نشست، اما شعر فارسی او (برخلاف نظر دولتشاه که بسیار متصنع و شبیه به شعر عربی‌اش می‌داند) در معانی دیگر ــ به‌ویژه پند و اندرز که از مایه‌های اصلی ادبیات فارسی بود ــ شکل می‌یافت. قطعه‌ای که با «یکی نصیحت من گوش دار و فرمان کن» آغاز می‌شود، از زیباترین اندرزهای فارسی است (ن.ک.: برتلس، ۱۷۱؛ *دبا*، ذیل «ابوالفتح بستی»). شاید شعر ابوحنیفه اسکافی (بیهقی، ۵۱۶/۲) مثال خوبی باشد. وی که سلطان را به مناسبت جلوس بر تخت می‌ستاید، تنها ده بیت اول را به مدح اختصاص داده و در بقیهٔ قصیده به اندرزهایی گاه بسیار گستاخانه پرداخته است.

مراد از این تفاوت آن نیست که بگوییم بخش فارسی از واژگان و فرهنگ اسلامی-عربی پرهیز می‌کرده؛ به چنین پرهیزی نیاز نبود زیرا نویسندگان ایرانی، در این پدیده‌های عربی،

هیچ‌گاه به چشم میهمانانی ناخوانده نمی‌نگریستند، بلکه همه را سازه‌های فرهنگ تازهٔ ایرانی می‌پنداشتند که نژاد عربی‌شان دیگر زیانی به چارچوب فارسی فرهنگشان وارد نمی‌کرد.

این دوگانگی در کتاب‌های منبع نیز به گونه‌ای جلوه کرده است: اگر عماد اصفهانی آشکارا می‌گفت که از آوردن فارسی در **خریده** پرهیز دارد، مؤلف **تاریخ سیستان** نیز می‌گفت (ص ۳۲۴): «شعرای تازی‌اند و شعر بسیار گفته‌اند اما شرط ما در این کتاب پارسی است...»

این دیوارهٔ ناپیدای لمس‌ناشدنی که تفاوت میان روحیهٔ عربی و ایرانی از یک سو، و تفاوت میان دو زبان آریایی و سامی را از سوی دیگر، ایجاد کرده بود، دیرزمانی برپا بود. نمونهٔ عبدالواسع جبلی (قرن ۶ ق.) روشنگر است. عماد که شرح حال او را نوشته (**خریده**، ۲۷/۲ ـ ۳۱) کوچک‌ترین اشاره‌ای به شعر فارسی یا حتی فارسی‌دانی او نمی‌کند. محقق کتاب نیز، در حاشیه، ۴ منبع عربی در شرح حال او عرضه کرده است. همین شاعر در تحقیقات فارسی (مثلاً: صفا، ۶۵۰/۲؛ دهخدا؛ و حتی براون، ۳/تعلیقات) چیزی جز پارسی‌سرایی زبردست نیست که البته عربی هم می‌دانسته است. تنها ماخذهایی که اینان داده‌اند، ناچار دو کتاب فارسی است: ***لباب*** و ***مجمع‌الفصحا***.

نخستین کتاب‌ها

همهٔ پژوهش‌ها، در زمینهٔ نثر فارسی، با مقدمهٔ ***شاهنامهٔ ابومنصوری*** یا ***تاریخ طبری*** به ترجمهٔ بلعمی و یا ترجمهٔ ***تفسیر طبری*** آغاز می‌شود. ما هم عوامل و انگیزه‌های اجتماعی ـ سیاسی ـ زبان‌شناختیِ آن‌ها را نخستین انگیزه‌ها می‌پنداریم و نثر آن‌ها و چگونگی شکل‌گیری آن و نیز واژه‌های فارسی و عربی آن‌ها را آغاز راه قرار می‌دهیم. اما تردید نیست که پیش از این هم آثاری وجود داشته است، ولی چون در دست نیستند، بر احتمال وجودشان هم چشم می‌پوشیم.

علاوه بر کتاب‌هایی احتمالاً فارسی که پیشتر ذکر کردیم، به انبوهی کتاب در اواخر قرن ۳ و آغاز قرن ۴ اشاره شده که هیچ دلیلی بر نفی‌شان نداریم: ***تفسیر جبائی***، ***معالجه بقراطیه***، چندین رساله در عروض، رسالهٔ ابوحفص سغدی در لغت فارسی و بسیاری دیگر (ن.ک.: صدیقی، مقدمهٔ ***قراضه***، ص ۳۴ به‌بعد؛ صفا، ۶۰۹/۱ به‌بعد). ترجمهٔ ***سندبادنامه*** در ۳۳۹ (ظهیری، تهران، ۱۳۶۲، ۲۵) و، از همه مهم‌تر، رشتهٔ مفصل و مهم شاهنامه‌ها و نیز داستان‌های متعدد شاهان کهن که اینک از دست رفته‌اند (ن.ک.: صفا، ۶۱۶/۱) همه آثاری

هستند که پیش‌زمینهٔ کتاب‌های مهم عصر سامانی را که اکنون در دست است، فراهم آورده‌اند و پراکندگی آن‌ها (مثلاً: *تفسیر جبائی* در اهواز، ترجمه‌های طبری در بخارا، چند شاهنامه در مرو و طوس...) خود نشان می‌دهد که زبان فارسی پیش از رودکی هم به درجهٔ یک زبان ادبی-علمیِ نگارشی رسیده بوده است.

این مقدار فارسی می‌رفت تا زبان عربی را در سطح جامعه‌های ایرانی به تنگنا اندازد و طرفداران آن را به خشم آرد. بیهوده نیست که فارسی‌ستیزی از همین دوران آغاز شده است.

رسم است که تألیف کتاب‌های شاهنامه و از جمله *شاهنامهٔ* فردوسی را زائیدهٔ عواطف ملی، میل به پاسداری از فرهنگ کهن و مبارزه با سنت‌های عربی و حتی زبان و دین عرب می‌پندارند. این اندیشه چندان میان پژوهشگران فرنگی و ایرانی (و به‌ویژه ایرانی) رواج دارد که دیگر آن را امری بدیهی می‌پنداریم و البته یکی از مهم‌ترین دلایل ما شعر «عجم زنده کردم بدین پارسی» است. برخی پا را بسی فراتر نهاده‌اند و حتی دربارهٔ ابن‌سینا نیز این احساس ملی را صادق دانسته گفته‌اند وی، از سر ایران‌دوستی، «ضرورت بازگشت به زبان مادری را حس می‌کرد» (برتلس، ۱۹۰). ما پس از این خواهیم گفت که این عقیده دربارهٔ ابن‌سینا به‌کلی مردود است و دربارهٔ عصر فردوسی نیز مورد تردید. ما باور داریم که احساسی یا نوعی وجدان عمومی در سراسر ایران فعال بود که می‌توانست، در سطح خاطرهٔ تاریخی-اسطوره‌ای، بخش بزرگی از اندام‌های جامعه‌ای را که به همین سبب می‌توان ایرانی خواند، به‌هم پیوند می‌دهد. اما این خاطره هیچ‌گاه با آنچه در مفاهیم امروزی‌مان احساسات ملی و هویت ایرانی می‌خوانیم تطابق نمی‌یافت. کسی با اسلام و زبان عربی دشمن نبود. نویسندگان و شاعران بزرگ، اگر گاهی از عربان که تلخی شکست را در کامشان نهاده بودند بیزاری می‌کردند، اسلام و عربی را باری دوست می‌داشتند. همهٔ شاعران، از رودکی تا منوچهری و بعد از او، خود را با شاعران بزرگ عرب قیاس می‌کنند و به عربی‌دانی خود می‌نازند.

آنچه پیش از هرگونه عاطفهٔ میهنی و نژادی در جامعه بروز می‌کند، نیاز روزافزون توده‌های مردم به دانش و دانشوری است. سنت دانشوری پیوسته میان ایرانیان وجود داشته است. نخستین الگو، سازمان روحانی زردشتی بود که رو به ناتوانی نهاده بود. درعوض، اینک الگویی بس عظیم و پوینده وجود داشت که همانا ادب و دانش به زبان عربی بود. این الگو، اگر گفتارهای ما دربارهٔ محدودیت نسبی عربی راست باشد، به چند حوزهٔ معین تعلق داشت؛ بیش‌تر به دایرهٔ علم و دین می‌گرایید و به‌سبب تصنع روزبه‌روز از دسترس عامهٔ

مردم دورتر می‌شد. مردم، راست است که نمازشان را هر روز پنج‌بار و قرآن و نیایش‌های گوناگون خود را به عربی می‌خواندند، اما این کار به قول برتلس به رفتاری «مکانیکی» تبدیل شده و هیچ‌گاه دلیلی بر عربی‌دانی ایشان نیست. با این همه، اگر ابزاری در دسترس‌تر و آشناتر برای تعبیر وجود نداشت، مردم ناچار بودند باز به عربی پناه برند. اما فارسی حضور دارد و بار سنت‌های محلی و آیین‌ها و جشن‌های عمومی و، از همه مهم‌تر، بار یادگار باستانی را به دوش می‌کشد و درعین حال با دین جدید مردم همسازی کامل یافته است و هرگاه ملاحظه می‌شود که قالب‌های بیان با مضمون دینی همساز نیست، به‌آسانی از زبان عربی، که قالب اصلی دین است، یاری می‌گیرد و هیچ‌گونه احساس حقارت نمی‌کند.

بسیاری از دانش‌های ایرانی، از اخترشناسی گرفته تا تاریخ و اسطوره، البته به زبان عربی وجود دارد. اما این زبان همان اندازه که با دین همساز است، با مایه‌های اصیل ایرانی سازگاری ندارد و حتی گویی دچار نوعی تناقض درونی نیز می‌شود. تنها راه پرهیز از این ناهمسازی آن است که همه را دوباره به زبان فارسی برگردانند.

حال می‌توانیم صحنه را چنین توصیف کنیم که: تقریباً همهٔ مردم به فارسی (صرف‌نظر از زبان‌های دیگر چون سغدی و خوارزمی که فارسی را به‌عنوان زبان مشترک در کنار خود پذیرفته‌اند) سخن می‌گویند؛ فارسی، هم به‌سبب مایه‌های اصیل خود و هم به یاری وام‌واژه‌های عربی و دیگر زبان‌های ایرانی (پارتی، سغدی...)، توان تعبیر یافته است و با سنت‌های ایرانی تناسب ذاتی دارد؛ عربی عامیانه کاربرد خود را به‌کلی از دست داده و زبان فصیح عربی نیز زبانی نسبتاً دشوار است که باید با رنج بسیار آموخت. اینک اگر این صحنه‌پردازی را به واقعیت نزدیک بدانیم، با اطمینان می‌توانیم گفت که در قرن ۴ ق.، فارسی‌نویسی امری طبیعی بود و مردم ایران راهی جز گزینش و پرورش آن نداشتند. همهٔ آن وقایعی که به‌عنوان انگیزهٔ پیدایش یا گسترش فارسی عرضه کرده‌اند (از نوع گستردن ادب فارسی یا حتی ایجاد آن به دست فلان امیر) بی‌تردید حقیقت‌های تاریخی‌اند، اما باید آن‌ها را در مرتبهٔ دوم اهمیت قرار داد. زیرا این توده‌های مردم‌اند که زبان را می‌سازند نه شهریاران؛ شهریاران تنها می‌توانند از امکانات زبان برای اهداف سیاسی خود بهره‌برداری کنند، نه این که آن را بسازند.

این موضوع را نظرات دوتن از دانشمندان اروپایی که هم‌اکنون عرضه می‌کنیم روشن‌تر می‌سازد:

در زمان منصور بن نوح (۳۵۰ـ۳۶۵ ق.) دولت سامانی کم‌وبیش دچار نوعی بحران بود.

راست است که غازیان مسلمان از شرق به بیزانس رفته سامانیان را از نفوذ خود آسوده ساخته بودند، اما ممالیک قدرت می‌یافتند و عموماً ترکان با پذیرش اسلام در جامعه پذیرفته می‌شدند، باطنیه و کرامیه پیوسته می‌شوریدند، خلیفه حکومت خراسان را به‌نام ابوعلی چغانی صادرکرده بود و منصور ناچار از پذیرفتن تصمیم خلیفه سرباز زد و روابطش با مرکز خلافت تقریباً بریده شد، اما اینک خطر اصلی از سوی دیلمیان احساس می‌شد که بغداد را گرفته بودند. در همین احوال، منصور وزیر خود ابوعلی بلعمی را به ترجمهٔ **تاریخ** طبری فرمان داد (میثمی، *Hist.*، 24). اِلتون دانیل از مقدمه‌های عربی و فارسی این کتاب چنین برداشت می‌کند که کار ترجمه (و در حقیقت بازسازی و تألیف، نه ترجمهٔ مستقیم) با دقت و احتیاط تمام و برحسب برنامه‌ای که از پیش چیده شده بود انجام گرفت (میثمی، همانجا). ترجمهٔ این کتاب به دست یک مترجم عادی که صادقانه در راه علم می‌کوشد صورت نگرفته است، بلکه کار آن را وزیر بزرگ، سرپرست دیوان مملکت و فرمانده سپاه کشور برعهده دارد که البته نمی‌توانست از اغراض سیاسی به‌دور باشد. به‌عبارت دیگر، «ترجمهٔ **تاریخ** طبری جزیی از برنامهٔ بسیار وسیعی بود که به **ترجمهٔ تفسیر طبری** و **سواد اعظم** نیز انجامید. همهٔ این آثار بی‌تردید کوششی بود در ایجاد حکومتی مشروع همراه با یک ایدئولوژی رسمی مرکب از تاریخ و شریعت اسلامی که سرانجام می‌بایست نظام دولت سامانی را پشتیبانی نماید» (دانیل، *Manus*، ص 286)[1]. همین نکته را میثمی در هر دو اثر خود (*Hist.*، ص 24؛ "Why Write"، ص 256) گسترش می‌دهد و اشاره می‌کند که سامانیان در راه هدف خود به کارهای دیگری نیز دست زده‌اند و از آن جمله ساختن تبارنامهٔ مفصلی است که به بهرام چوبین می‌انجامد. بازسازی **تاریخ** طبری نیز جزیی از همین اقدامات است: از روایات متعدد طبری، روایت پیوسته و یگانه‌ای تدارک دیدند و سپس اخباری از تاریخ اسلام و نیز داستان‌هایی از ایران باستان، به‌ویژه داستان بهرام چوبین را به آن افزودند. بلعمی نظریه‌پرداز دولت بود؛ حضور او در پشت پردهٔ ترجمه‌ها مشهود است. او می‌خواست عناصر متعدد و ناهمگن را زیر پرچم اسلامی فارسی‌زبان گرد آورد و سرانجام از سیاست دولت‌های پیشین، از نفوذ بغداد و تهدید دیلمیان کرانه گیرد و به‌نوعی استقلال کامل دست یابد.

---

۱. دانیل در آغاز این مقاله (ص 283) به این نکته اشاره می‌کند که نسخه‌ای کامل از **تاریخ طبری** در دست نبود و تا قرن ۱۹ آن را گمشده می‌پنداشتند. به همین جهت بود که زوتنبرگ روایت فارسی بلعمی را به‌عنوان کامل‌ترین نسخهٔ طبری به فرانسه ترجمه کرد (پاریس، ۱۸۷۴ـ۱۸۶۸).

آنچه ما میل داریم در کنار این پژوهش‌های عالمانه عرضه کنیم، باز به «مردم» برمی‌گردد، زیرا هیچ اثری، به‌ویژه اگر با زندگی مادی و معنوی مردم پیوند داشته باشد، تا مخاطبانی برای خود نیابد، نمی‌تواند به‌وجود آید. این مخاطبان ــ که بدون آنان نه برنامه‌ریزی سامانیان میسر می‌شد و نه ترجمه و تألیف کتاب ــ در همهٔ پژوهش‌های ما به‌دست فراموشی سپارده می‌شوند. حال آن که منابع فارسی ما که به‌نحو شگفت‌آوری اصرار دارند فارسی‌بودن خود را توجیه کنند، غالباً هم به مخاطبان خود اشاره می‌نمایند، هم حوزهٔ گسترش زبان فارسی را روشن می‌سازند و هم قلمرو عربی را. اما درهرحال، مخاطبان ایرانی محور اصلی همهٔ توجیهات‌اند[1].

در جست‌وجوی مخاطب

در میان نخستین آثار ایرانی، یک سلسله کتاب هست که نیازی به توجیه فارسی‌بودن خود ندیده‌اند. علت بی‌نیازی این کتاب‌ها ــ که همان شاهنامه‌ها هستند ــ از آن توجیه البته روشن است: این آثار اساساً در تقابل با زبان عربی پدید نیامده‌اند؛ حوزه و محتوای کارشان در بیرون از قلمرو عربی قرار دارد؛ منابعشان نیز، به‌استثنای آنچه از اصل فارسی به عربی ترجمه شده بود و مورد استفادهٔ فردوسی قرار داشت، همه یا روایات شفاهی دهقانان و پیران ایرانی بود یا برخی آثار به زبان پهلوی. وضعیت طبیعی برای این آثار آن است که به فارسی نوشته شوند و اگر به عربی می‌بودند، ناچار میان قالب و محتوایشان ناهمگونی پدید می‌آمد.

از *شاهنامه‌ها* که بگذریم، بسیاری از کتاب‌های کهن مخاطبان خود را شناسانده‌اند:

۱. در آنچه از *شاهنامه‌*های کهن باقی‌مانده، تنها یک بار به مردم، یعنی مخاطبان اصلی، اشاره شده است که آن هم به خود *شاهنامه* مربوط نیست: در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* ابومنصوری، پس از ذکر ترجمهٔ *کلیله* از عربی به فارسی، به انتشار وسیع آن اشاره کرده می‌گوید: «این نامه به دست مردمان اندر افتاد و هرکس دست بذو اندر زدند. رودکی را فرمود تا به نظم آورد و *کلیله و دمنه* اندر زبان خرد و بزرگ افتاد و نام او بدین زنده گشت.» (*۲۰ مقالهٔ قزوینی*، ۲۲/۲ــ۲۳).

از *شاهنامه‌*ها که بگذریم، بقیهٔ کتاب‌های بازمانده از سدهٔ ۴ ق. از عربی ترجمه شده‌اند و همین موضوع هم در شکل‌گیری نهایی و تکوین نحویشان[2] اثر داشته و هم توجیه

---

۱. همین نکته موضوع سخنرانی من در انجمن فرانسوی دمشق (سال ۲۰۰۳) بود که تحریر فارسی آن در *یادنامه* دکتر مجتبایی به چاپ خواهد رسید.

۲. شکل‌گیری زبان فارسی را براساس مایه‌های کهن و به‌ویژه پهلوی دانشمندان گوناگون بررسی کرده‌اند. ما در

فارسی‌شدنشان را ضروری ساخته است.

۲. نخستین کتابی که در آن به مخاطبان و توجیه کار ترجمه اشاره رفته است، **تاریخ طبری/بلعمی** است (دربارهٔ ۱۶۰ نسخهٔ خطی این کتاب، یا بیش‌تر، ن.ک.: دانیل، "Manus."، ص 288). در نسخه‌های این کتاب، دو مقدمه یافت شده است: یکی به فارسی و یکی به عربی (دکتر روشن، ***تاریخنامه طبری***، ۱/۲۰ مقدمهٔ عربی را نیز در کنار مقدمهٔ فارسی آورده است). در مقدمهٔ فارسی، برنامه‌ای که براساس آن، کتاب طبری را تلخیص و بازسازی کرده‌اند بیان شده، اما موضوع مخاطب در مقدمهٔ عربی جلوه‌گر است. مترجم، برای توجیه کار خود، به این آیه مبارکه (ابراهیم/۴) استناد می‌کند که **«ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه»** (= هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستاده‌ایم). در این برداشت، کلمهٔ «قوم» که دیگر هیچ رابطه‌ای با عربان شبه‌جزیرهٔ عربستان ندارد، ناچار بر عموم ساکنان فارسی‌زبان سرزمین ایران اطلاق می‌شود که اینک می‌بایست کتاب عربی به زبانشان برگردانده شود. مترجم در دنبالهٔ عبارت، فارسی‌زبان و عربی‌زبان را از هم تفکیک می‌کند و می‌گوید:

«من این کتاب را به فارسی ترجمه می‌کنم تا رعیت (= ملت) و سلطان (دولتمردان) در قرائت و آشنایی با آن شریک هم گردند.» این عبارت به آن معنی است که نخبگان از روایت عربی کتاب بهره می‌گیرند و تودهٔ مردم از ترجمهٔ فارسی آن.

۳. مهم‌ترین سندی که در زمینهٔ پژوهش‌های خود در دست داریم، بی‌گمان تفسیر و ترجمهٔ قرآنی است که بیهوده ترجمهٔ **تفسیر طبری** خوانده شده و چون، نه از نظر شکل و نه از نظر محتوا، رابطه‌ای با تفسیر طبری ندارد، و نیز چون ترجمهٔ قرآن در آن اثر پایهٔ صدها ترجمهٔ دیگر قرار گرفته، ما آن را **ترجمه و تفسیر رسمی** می‌خوانیم (ن.ک.: آذرنوش، **تاریخ ترجمه**، دو فصل اول کتاب).

به‌ظاهر، انگیزهٔ اصلی ترجمهٔ کتاب آن بود که «خواندن و عبارت‌کردن آن به تازی» بر امیر منصور (حک. ۳۵۰–۳۶۵ ق.) «دشخوار» آمده بود و «چنین خواست که مر این را ترجمه کند به فارسی» (ترجمهٔ **تفسیر طبری**، ۱/۵)[1]. نگارش یا ترجمهٔ یک تفسیر به فارسی آسان

مقالهٔ زیر به تکوین فارسی براساس نحو عربی اشاره کرده‌ایم:

A. Azarnouche, "La Formation du persan sous l'influence de la langue arabe..." in *Iran, Question et connaissance*, Paris, 2002, 2/11–19.

۱. ما به تفصیل شرح داده‌ایم (***تاریخ ترجمه***، ص‌ص ۵۴–۶۲) که، در سدهٔ ۴، کلمهٔ ترجمه به معنای امروزی

←

می‌نمود. اما اقدام تاریخی و سرنوشت‌ساز امیر آن بود که گستاخی ورزید و قرآن، زبان ارجمند خدایی را به فارسی برگرداند. این ماجرا نقطهٔ اوج آن کشاکش‌های ناگفتهٔ پنهانی اما سخت ژرف و ریشه‌دار است که میان دو زبان فارسی و عربی درگرفته بود. عظمت کار این امیر زمانی بارزتر می‌شود که موضوع گسترش شگفت عربی در ایران را که پیش از این بیان کردیم، به‌یاد آوریم. سامانیان چنان به زبان رایج در سرزمین خویش اعتقاد داشتند که آن را برای بازگوکردن سخن خداوند که معجزهٔ اسلام نیز هست، شایسته می‌دانستند.

اما ترجمهٔ قرآن (و نه تفسیر) به فارسی، ابداعی بس خطرناک بود و امیر ناچار، به‌قصد کسب وجاهت و مشروعیت لازم، همهٔ فقیهان بزرگ ماوراءالنهر را گرد آورد و از ایشان فتوا خواست. فقیهان نیز، برای آن‌که فتوای موافق خود را توجیه کنند، چند دلیل آوردند. نخست به همان آیه‌ای که در مقدمهٔ *تاریخ* آمده بود استناد کردند (هرچند که استناد به این آیه از نظر ما به‌کلی بیهوده و خالی از استدلال منطقی است). سپس، به روایاتی تکیه کردند که به‌آسانی می‌توان در صحتشان تردید کرد: «... این زبان پارسی از قدیم بازدانستند از روزگار آدم تا روزگار اسماعیل پیامبر(ع)؛ همهٔ پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی.» آخرین مستند ایشان این واقعیت تاریخی است که «این‌جا، بدین ناحیت، زبان پارسی است و ملوکان این جانب، ملوکان عجم‌اند».

۴. در سال ۳۷۰ ق.، کتابی در فقه به فارسی ترجمه شد که دیدیم، به قول دانیل، در برنامهٔ فارسی حکومت قرار داشت. این کتاب، که *السواد الأعظم* نام دارد، به فرمان نوح (حک. ۳۶۶ــ۳۸۳ ق.) ترجمه شد و در توجیه کار این عبارت آمده است که: «به پارسی گردانید تا چنان که خاص را بُوَد عام را نیز بود» (ص ۱۹). از همین زمان است که دو کلمهٔ خاص و عام پدید می‌آیند و به‌زودی معنایی ویژه به خود می‌گیرند.

۵. درست در همان سال ۳۷۰ ق. بود که میسری *دانشنامهٔ* منظوم خود را در پزشکی به پایان رسانید. وی سخت میان فارسی و عربی مردد بود و سرانجام چنین تصمیم گرفت: «در تألیف کتاب بسیار اندیشیدم که کتاب پزشکی را چگونه بنویسم. به تازی بگویم یا فارسی؟ من در هر دو زبان توانایم اما با خود گفتم: ایران، زمین ماست و بیش‌تر مردمانش

آن به‌کار نمی‌رفت، بلکه معنی شرح و توضیح و تفسیر داشت. بنابراین، عبارت بالا را چنین باید فهمید: «خواست که قرآن را به فارسی تفسیر کنند.» در این مقدمه، با دو مسئلهٔ متمایز از هم مواجه می‌شویم: ۱. ترجمهٔ قرآن به فارسی که به‌شدت ممنوع بود و به فتوای علما نیاز داشت؛ ۲. نگارش یا ترجمهٔ یک تفسیر به فارسی که با هیچ مشکلی مواجه نبود.

پارسی‌دان‌اند، پس دری می‌گویم تا همه بفهمند.» (لازار، «نخستین شاعران»، 36/1–39، 182/2 به بعد، ابیات ۸۱ـ۸۵؛ نیز چاپ کامل همین کتاب، ص ۶).

این چند روایت نشان می‌دهد که شهادت نویسندگان دربارهٔ گسترش زبان فارسی چه اسناد گرانبهایی است. متأسفانه گمان نمی‌کنم که دیگر کتاب‌های سدهٔ ۴ سند سودآوری، غیر از آنچه عرضه کردیم، به‌دست دهند. اما از آن به بعد، این‌گونه شهادت‌ها فراوان می‌گردند و روشنی بسیاری به موضوع می‌بخشند. ما اینک این روایت‌ها را تا قرن ۷ ق. به اختصار و فهرست‌وار (جز در مواردی که حساسیت خاصی دارند) نقل می‌کنیم و، به‌سبب اهمیتی که دارند، از اطالهٔ سخن بیمی به‌خود راه نمی‌دهیم:

۶. حدود ۵۰ سال پس از میسری، بوعلی سینا *دانشنامه* خود را در اصفهان تألیف کرد (میان ۴۱۲ تا ۴۲۸ ق.). تألیف این کتاب به فارسی، به دست دانشمندی که انبوه آثارش را به عربی نوشته، آن هم در اصفهان که در آن روزگار پایتخت ادبیات عرب به‌شمار می‌رفت، خود پدیده‌ای قابل توجه است. چند روایت در *حکایة ابی‌القاسم بغدادی*، *محاسن اصفهان* و *راحة‌الصدور* به نیکی نشان می‌دهد که مردم اصفهان هیچ‌گاه از زبان فارسی و لهجهٔ اصفهانی خود دست نکشیده‌اند. اینک *دانشنامهٔ* بوعلی آشکار می‌سازد که نه‌تنها مردم عادی که درباریان علاءالدوله محمد بن دشمنزیار هم در عربی دستی نداشتند. زیرا بوعلی می‌نویسد که «فرمان بزرگ خداوند ما... علاءالدوله... آمد به من بنده... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری» (*دانشنامه*، بخش منطق، ۱ـ۲).

۷. در میانه‌های سدهٔ ۵ ق.، شاهفور اسفراینی (د. ۴۷۱ ق.) دست به تألیف *تاج‌التراجم* (تهران، ۱۴۷۵) در تفسیر قرآن زد. وی پس از بحث انتقادی زیبایی دربارهٔ ترجمه‌های کهن‌تر قرآن کریم، در چندین عبارت نشان داده است که در زمان او فارسی‌خوانان چه بسیارند و عربی‌دانان چه اندک. وی نخست اشاره می‌کند (۱/۵) که تفسیرها به تازی بوده است و برای کسانی که «غالب بر ایشان پارسی بود» ناچار می‌بایست قرآن و تفسیر را به فارسی می‌کردند. البته این کسان با ترجمهٔ فارسی قرآن و تفسیر بیگانه نیستند. زیرا «اندر مجالس علم تفاریق آن همی شنیدند» (همانجا). شاهفور سپس لازم می‌بیند که اقدام خود را در فارسی‌سازی قرآن و تفسیر توجیه کند: نخست آنکه حضرت پیامبر(ص) برای «ثقلین» مبعوث شده و ترسانیدن و آگاه‌کردن عجمان تنها به زبان فارسی میسر است. به همین جهت بود که سلمان اجازهٔ ترجمهٔ قرآن را از حضرت رسول(ص) طلب کرد (۱/۸). وی آنگاه به مخاطبان خود اشاره می‌کند: «معلوم همهٔ خردمندان آنست که عرب و تازی‌شناسان از هر گروهی کم‌تر

باشند از کسانی که تازی نشناسند» و چون واجب است پیام الهی به ایشان نیز رسد، باید قرآن و تفسیر را به زبان ایشان ترجمه کرد زیرا ایشان «بیش‌ترین خلق و سواد اعظم‌اند»؛ گذشتگان نیز چنین کرده‌اند: «ائمه و علمای دیانت اندر هر عصری... اعتقادها پارسی کنند و احکام عبادات به پارسی اثبات کردند تا ایشان فرا آن راه یابند؛ و از بهر این معنی بود که اول و آخر این امت اجماع کردند که تفسیر قرآن به پارسی همی گویند اندر مجلس‌های علم و بر سر منبرها اندر مجامع خاص و عام» (۱/۹).

۸. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق.، رادویانی (دیباچه) چون می‌دید که همهٔ کتاب‌های علم بدیع به تازی است و برای بهره‌بری از آن کتاب‌ها تنها «یک گروه مردم را مخصوص» می‌دید، ناچار *ترجمان البلاغة* (استانبول، ۱۹۴۹) را به فارسی کرد.

۹. غافقی نیز *قراضهٔ طبیعیات* (تهران، ۱۳۳۲) را «بر طریق سؤال و جواب به پارسی کرد تا فایدهٔ آن عام باشد» (ص ۲ـ۴).

۱۰. در همین زمان، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر زیبایی به زبان فارسی فراهم آورد و در مقدمهٔ آن، انگیزهٔ خود را در نگارش تفسیر به فارسی و نیز سبب ترجمهٔ قرآن را به این زبان شرح داده است: «بدانید عزیزان من که ما این تفسیر را از بهر آن بپارسی کردیم که از ما چنین خواستند تا نفع آن عام‌تر بود [همه را] و نیز تا خوانندگان توانند کرد قران را به عبارت پارسی، چه اگر تازی کردیمی، آن را معلمی دیگر بایستی تا ترجمه مطابق و موافق بودی؛ و مقصود مهین از تفسیر قرآن اولاً ترجمه و عبارت نکوست... و نیز قرآن را به هیچ لفظ تازی عبارت نتوان کرد نکوتر از آنکه خود ظاهر نظم قرآنست و حاجت که هست، بیشتر به ترجمهٔ فارسی‌ست در خور ظاهر قرآن» (*قصص قرآن مجید*، برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی، به کوشش یحیی مهدوی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۵، ص‌ص ۶-۷).

۱۱. در پایان این قرن، غزالی (د. ۵۰۵ ق.) *کیمیای سعادت* را «از بهر پارسی‌گویان» نگاشت و ادعا کرد که قلم نگاه می‌دارد «از عبارات بلند مُغلق و معانی باریک و دشوار تا فهم عوام آن را دریابد... مقصود این کتاب عوام خلق‌اند که این معنی به فارسی التماس کردند و سخن از فهم ایشان درنتوان گذاشت» (۱/۲۸). سخن ظاهراً توهین‌آمیز غزالی خاطر دکتر محمدی (*فرهنگ*، ۱/۱۳۴) را آزرده است. اما شاید «عوام» معنای دیگری نیز داشته باشد (دنبالهٔ گفتار).

۱۲. در آغاز سدهٔ ۶ ق.، شهمردان، که در گرگان و استرآباد می‌زیست، دربارهٔ *نزهت‌نامه*

خود گوید: «پس از بهر آنکه بتازی بود، خواستم تا فایدت آن متداول و منتشر گردد و عام باشد میان خواص و عوام. کتابی ساختم بپارسی دری...» (*نزهت‌نامه*، به کوشش جهانپور، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸).

اما شهادت شهمردان در *روضة‌المنجمین* شگفت است. وی پس از بحث مفصلی دربارهٔ واژگان فارسی (که دوباره خواهیم دید)، ادعا می‌کند که اخترشناسان ایران اصلاً عربی نمی‌دانند: کتاب را «از بهر آن به فارسی کردم» که در این زمینه کتاب عربی فراوان است، «اما منجمان را با لغت تازی‌دانستن بس شغلی نیست.» نیز افزاید: «اگر پارسی نبودی،... بیش‌تر مردم را تمنای فارسی افتادی»؛ نقل (ترجمه) هم کار را به بطلان می‌کشاند (*روضه*، ص ۳).

۱۳. اسماعیل جرجانی، پزشک دربار علاءالدین تکش در اصفهان، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* را به فارسی می‌نگارد ولی تأکید می‌کند (مقدمه) که از کلمات تازی که «بر زبان‌ها روان‌تر است» استفاده خواهد کرد، اما «از این لفظ‌ها بیش‌تری را نیز پارسی گفته آید تا هیچ پوشیده نماند». از شگفتی‌های کار او آنکه چون خواسته است مردم نام زهرهای خطرناک را کم‌تر بدانند، «صواب چنان دیده که... بتازی یاد کند تا بوجهی پوشیده‌تر باشد» و بقیه را به فارسی می‌گوید «تا ظاهرتر بود و منفعت آن عام‌تر» (*ذخیره*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، بی‌تا، ص ۶۲۷).

۱۴. مترجم *تاریخ بخارا* می‌پنداشت که مردم دیگر از کتاب‌های عربی روگردان شده‌اند، زیرا گوید: «این کتاب به عربی بود... در شهور سنهٔ ۳۳۲ و بیش‌تر مردم به کتاب عربی رغبت ننمایند. دوستان از من درخواست کردند که این کتاب را به فارسی ترجمه کن... من به پارسی ترجمه کردم در ۵۲۲ ق.» (نرشخی، ۳).

۱۵. شرف‌الدین محمد مسعودی (د. ۵۴۹ ق.)، در سبب تألیف *جهان دانش* به فارسی، پس از تألیف *الکفایة* گوید: «... جماعتی از دوستان چنان صواب دیدند که آن کتاب را ترجمه سازم بپارسی تا منفعت آن عام‌تر گردد و هرکس که قریحتی... دارد، اگرچه لغت تازی نداند بدین کتاب انتفاع تواند گرفت» (به کوشش اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱).

۱۶. ابومنصور عبّادی در مقدمهٔ *التصفیة فی احوال المتصوفة* (تهران، ۱۳۴۷) گوید: «برای عموم فایده را بپارسی نبشته آمد... تا خاص و عام را از این بهره باشد.»

۱۷. حمیدی (د. ۵۵۹ ق.)، که می‌خواست به تقلید از بدیع‌الزمان و حریری *مقاماتی* به فارسی بنویسد، ناچار شده است که دربارهٔ محدودیت عربی و گسترش فارسی بیش‌تر توضیح دهد؛ گوید: *مقامات* پیشین «به عبارت تازی... ساخته... شده است... و... عوام عجم را مفید نه» و با آن‌که در نهایت فصاحت‌اند «اهل عجم از آن نکات بی نصیب‌اند و پارسیان از

آن لغات عجیب بی‌نصاب. فسانهٔ بلخیان به لغت کرخیان خوش نیاید... رباعی:

با یار نو ار غم کهن باید گفت — لابد به زبان او سخن باید گفت
لاتفعل و افعل نکند چندین سود — چون با عجمی، کُن و مکُن باید گفت

(این دو بیت چندین جای دیگر، ازجمله *مرصاد العبادِ* نجم‌الدین رازی، تهران، ۱۳۱۴، ص ۸ تکرار شده است.)

این قاضی دانشمند، چون میل دارد عربی‌دانی خود را به رخ همه بکشد، «تازی به پارسی» می‌آمیزد «تا خوانندگان بدانند که [او را] در آلت قصوری نیست و در حالت فتوری نه» (*مقامات*، ص‌ص ۴ ــ ۶).

۱۸. نصرالله منشی مترجم *کلیله و دمنه*، نظر حمیدی مبنی بر عربی‌گریزی مردم را به‌شدت تأیید کرده و گفته است: «در جمله، چون رغبت مردمان از مطالعت کتب تازی قاصر گشته است و آن حکم و مواعظ مهجور مانده بود، بلکه مدروس شده... بر خاطر گذشت که آن را ترجمه کرده آید... و مردمان از فوائد و منافع آن محروم نمانند» (*کلیله و دمنه*، به کوشش روشن، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۴-۲۵).

۱۹ ــ ۲۰. مؤلف *یواقیت العلوم* (تهران، ۱۳۴۵، مقدمه) نیز کتاب خود را «به لغت پارسی عبارت می‌کند تا فایدهٔ آن بر عموم باشد». مترجم *مقامات حریری* (سال ۵۸۷ ق.، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۰) نیز قصدش آن است که «نفع این اثر عام شود.»

۲۱. رضی‌الدین محمد نیشاپوری (د. ۵۹۸ ق.) با آنکه «شیوهٔ معهود و طریق مألوفش» نثر فارسی نیست، ناچار می‌شود «به هر طریق که ممکن گردد» *مکارم‌الاخلاق* را به فارسی بنویسد (تهران، ۱۳۴۱، ص ۲).

۲۲. شهر اوزگند که برهان قلج از آن برخاسته (قرن ۶) شهری ترک‌زبان بود. با این همه، وی هنگام تألیف *مرتع‌الصالحین* فارسی‌نویسی خود را چنین توجیه می‌کند: «اختیار لفظ فارسی از بهر آن است تا هر کسی فایده یابند که این لفظ عام‌تر بود.» (*این برگ سبز*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

۲۳. این فهرست را، با آن که هنوز بسیار مفصل است، با سخنان ابوالفتوح رازی (قرن ۶ق.) به پایان می‌بریم که عرب‌نژاد و عربی‌دانی بزرگ بود. وی در مقدمهٔ *روح‌الجنان* (به کوشش شعرانی، تهران، ۱۳۵۲، ۱/۱ ــ ۲) گوید که تفسیر به علوم متعددی نیازمند است. «پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان و اماثل... اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کرد... واجب دیدم اجابت‌کردن ایشان و وعده‌دادن به دو تفسیر، یکی به پارسی و دیگری به

تازی. جز که پارسی مقدم شد بر تازی برای آن‌که طالبان این بیش‌تر بوند و فایدهٔ هر کسی بدو عام‌تر بود.» می‌دانیم که تفسیر عربی هرگز نوشته نشد.

عامه و خاصه

اینک لازم است بکوشیم تا مفهوم دو اصطلاح عامه و خاصه را به اختصار در این آثار روشن سازیم: در زبان عربی، خاصه عموماً بر طبقهٔ ممتاز، نخبگان و به‌ویژه طبقهٔ حاکم و وابستگان آن اطلاق می‌شود. اما عامه، که شامل حوزهٔ بسیار گسترده‌تری است، از طبقهٔ متوسط گرفته تا پست‌ترین طبقات اجتماع را دربرمی‌گیرد و ویژگی آنان کثرت و تنگدستی و ناآگاهی است. «مراد از عامه ملت، رعیت، توده، مردم کوچه و بازار و مردم بی‌نام و نشان است» (Sabari, p. 21). این دو اصطلاح در معنایی که بیان کردیم پیوسته در ادبیات کهن و حتی معاصر فارسی به کار رفته‌اند. اما دیگر میسر نیست که آن‌ها را در مقدمهٔ کتاب‌های پیش‌گفته نیز به همین معنی بپنداریم. زیرا در این‌جا مراد نویسندگان نه طبقات اجتماعی، که طبقات زبان‌شناختی است: خاصه، که اقلیت نسبتاً محدودی را تشکیل می‌دهند، آن کسان‌اند که زبان عربی را به نیکی تمام می‌دانند و عدم اطلاعشان از زبان فارسی به شخصیت و اعتبارشان هیچ زیانی نمی‌رساند. در مقابل، «عامه» یا عوام آن گروه‌اند که می‌توانند به فارسی بخوانند و بنویسند اما دانششان در زمینهٔ عربی به آن درجه نیست که راه استفاده از نوشته‌های این زبان را نیز به رویشان بگشاید. بدین‌سان به‌نظر می‌آید که در این‌جا تفکیک دو طبقهٔ اجتماعی موردنظر نیست. زیرا کسی که می‌خواهد خواندن و نوشتن به زبان فارسی بیاموزد، ناچار باید امکان چنین کاری، که البته در دسترس همگان نیست، برایش فراهم گردد. از این گذشته، نمی‌توان گمان برد که نویسندگان ایرانی، به شیوه‌ای غیرمستقیم، همهٔ آن امیرانی را که به قصد فهم بهتر و سریع‌تر، به ترجمهٔ آن همه کتاب عربی فرمان داده‌اند، در شمار عامه نهاده باشند. اینک می‌دانیم که سرآغاز این امیران منصور سامانی، امیر دانش‌پرور اما عربی‌ندان است که زبان عربی برایش «دشخوار» بوده است. بدیهی است که کسی نمی‌تواند کلمهٔ عامی را با آن بار منفی که ما در ذهن داریم بر او اطلاق کند.

بنابراین، گمان می‌کنیم که دست‌کم در حوزهٔ نوشتارهای مربوط به زبان، کلمهٔ عوام بر کسانی اطلاق می‌شده که در عربی دستی نداشته‌اند، حتی اگر شاعران و نویسندگان بزرگی بوده‌اند. در عوض، خواص اقلیت عربی‌دانان بوده‌اند؛ حتی اگر در کار علم و تألیف دستی نداشته‌اند.

واژگان فارسی و مصطلح عربی

هیچ جنبش معنوی، فکری یا فرهنگی نیست که به‌ناچار دستخوش بحران اصطلاح‌شناختی نشود. در چنین جنبش‌ها، داده‌های تازهٔ فکری و مادی ـ خواه آنچه زادهٔ خلاقیت‌های درونی است و خواه آنچه از ملت‌های دیگر به وام گرفته می‌شود ـ برای آن که به تعبیر درآیند، به واژگان و اصطلاحات تازه‌ای نیاز دارند که یا باید به پشتوانهٔ فرهنگ گذشته از روی الگوهای زبانی موجود ابداع کرد و یا باید، همراه خودِ موضوع و مفهوم اصلی، از دیگران وام گرفت.

این پدیده‌گویی گریزناپذیر است و حتی در مورد پیغام‌های آسمانی نیز صادق است. زیرا کلام خداوند، چون مخاطبی جز آدمیان ندارد، به زبان هم ایشان (به لسانِ قوم) نازل می‌شود. و نیز چون سرشار از اندیشه‌ها و آموزه‌های تازه است، ناچار به ابزارهای بیانی تازه‌ای نیازمند می‌گردد که ممکن است مخاطبان به‌آسانی درنیابند. مردمان روزگار وحی در برابر برخی از مشهورترین کلمه‌های قرآنی سخت سرگردان می‌شدند؛ مثلاً آن مفهومی که از کلمات مسجد و محراب و کتاب در ذهن ما نقش بسته است، در آن روزگار وجود نداشت و مردم از آن‌ها معانی متعدد و گاه ناهمگنی درمی‌یافتند. حال آن‌که همین زبان عربی در زمینهٔ شعر با هیچ‌گونه ابهامی مواجه نمی‌شد. به پشتوانهٔ همین ادبیات بود که دانش‌های خالص اسلامی، چون فقه و تفسیر، در اوج تحول و تکامل خود، بحران اصطلاح‌شناسی را به‌آسانی پشت‌سر گذاشتند. در برابر تاریخ، داستان‌سرایی و اخلاق ایرانی نیز عربی، پس از آن‌که در آغاز قرن ۲ ق. نرمش و انعطاف کسب کرد، به مشکل عمده‌ای برنخورد. ظاهراً نخستین مشکل گریبان حکومت را گرفت که ناچار بود برای خود دستگاهی تشکیل دهد. این کار در برخی دیوان‌ها که جنبهٔ فنی شدیدی داشتند، به‌آسانی قابل حل نبود. به همین سبب بود که دیوان عراق تا حدود سال ۷۸ ق. و دیوان ماوراءالنهر و اصفهان تا آغاز سدهٔ ۲ ق. به زبان پهلوی باقی ماندند. ماجرای فارسی‌سازی دیوان عراق در بلاذری (ترجمهٔ ما، ص ۶۰) آکنده از نکات شگفتی است که همه در چارچوب قضیهٔ اصطلاح جا می‌گیرند.

اما بحران واقعی زمانی آغاز شد که فرهنگِ تشنه و پویای اسلام خواست همهٔ دانش‌های زمان را زیر دامان خود گرد آورد. این دانش‌ها بیش‌تر در حوزهٔ زبان‌های یونانی و سریانی و بخشی نیز در حوزهٔ زبان فارسی قرار داشتند. بحران اصطلاح‌یابی از قرن دوم آغاز شد. کتاب‌ها از سریانی و یونانی به عربی ترجمه می‌شدند. اما کلماتی که در برابر اصطلاحات بیگانه می‌نهادند همیشه رسا و کارساز نبود و ناچار به تجدید ترجمه‌ها یا اصلاح آن‌ها دست

می‌زدند؛ انبوهی از کلمات یونانی و سریانی و فارسی را عیناً به‌کار بردند و هنگام معرب‌سازی آن‌ها دستخوش سرگردانی شدید شدند. منابع متفاوت نیز اصطلاحات متفاوت پدید می‌آورد؛ مثلاً برخی از اصطلاحات منطق ابن مقفع (ترجمه از پهلوی) با آنچه در ترجمه‌های دیگر (از سریانی و یونانی) آمده است، یکی نیست. بومی‌سازی وام واژه‌ها آسان نبود. حتی کلمهٔ مهمی چون فیلسوف به‌آسانی مقبول نمی‌افتاد؛ آیا باید همین شکل یونانی را به‌کار برد یا ترجمهٔ اجزای آن را؟ آیا باید معادلی تقریبی (مثلاً: حکیم) برای آن برگزید یا به کمک قالب‌های صرفی آن را معرب کرد و گفت «متفلسف»؟ بیهوده نیست که همین کلمهٔ اخیر مدت‌ها به‌جای فیلسوف به‌کار رفت تا سرانجام معنی «فلسفه‌باف» به خود گرفت. کلمهٔ کلیدی جغرافیا به همین درد مبتلا بود: جغرافیه، جغرافیا کدام درست است؟ حرکت جیم چه باید باشد؟ آیا حرف تعریف می‌گیرد یا نه؟

هرچه در زمان پیش می‌رفتیم، واژگان علمی-فلسفی بیش‌تر جا می‌افتاد و شکل نهایی خود را می‌یافت تا سرانجام در قرن‌های ۴ و ۵ بود که اختلاف دربارهٔ اصطلاحات به حد عادی رسید.

ما اینک هنگامی که به گفت‌وگو دربارهٔ واژگان فارسی نخستین کتاب‌های خود می‌پردازیم، آن‌ها را به قیاس واژگان عربی که اصولی ثابت و تغییرناپذیر می‌پنداریم، می‌سنجیم. حال آن‌که «مصطلح عربی» همچنان در حال تحول است و به‌ویژه در زمینه‌های اخترشناسی، گوهرشناسی، ریاضیات و نیز گیاه‌شناسی و اندکی فلسفه، با واژگان فارسی در کشاکش است: برخی را همچنان که هست می‌پذیرد، از روی برخی دیگر گرته‌برداری می‌کند و برای گروهی دیگر معادلی عربی می‌یابد. به عبارت دیگر، در برخی زمینه‌ها، زبان عربی با زبان فارسی آن شیوه‌ای را پیش می‌گیرد که هر زبان دیگر نسبت به اصطلاحات فنی و جاافتادهٔ زبان کهن‌تر و پربارتر در پیش می‌گیرد. این حال را بخصوص در دانش اخترشناسی می‌توان احساس کرد:

دانش اخترشناسی از دیرباز در ایران رواج داشت و اصطلاحات آن از دوران ساسانی هم فراوان و هم تثبیت شده بود. بسیاری از پژوهشگران نشان داده‌اند که بیش‌تر کتاب‌های پهلوی نجوم ــ که خود عموماً از یونانی سرچشمه می‌گرفتند ــ به زبان عربی ترجمه شدند (مثلاً ن.ک.: گوتاس، *تفکر یونانی*... و اهمیتی که برای اخترشناسی ایرانی در عصر عباسی قائل است؛ نیز ن.ک.: اریک رافائلی، 112–120 که عمدتاً به سه کتاب عربی با سنت پهلوی اشاره می‌کند...). نویسندگانِ اخترشناس انبوهی کلمهٔ دشوار فارسی به‌کار برده‌اند که دیگر

اصطلاح رسمی به‌شمار می‌آمد، تثبیت شده بود و همه‌جا به‌کار می‌رفت؛ چندان که دیگر از استعمال آن‌ها گریز نبود.

شاید بهترین نمونه برای کار ما کتاب *المدخل* ابونصر قمی باشد که در ۳۶۵ ق. به عربی تألیف و چند سال پس از آن به فارسی ترجمه شد. در متن عربی اصطلاحات فارسی فراوانی آمده که محقق کتاب، اخوان زنجانی، گرد آورده و در مقدمهٔ متن فارسی (ص ۱۰۹ ــ ۱۲۱) نهاده است. از این اصطلاحات، تا زمان *التفهیم* ابوریحان، تعدادی پایدار ماندند و بیشترینه به عربی ترجمه شدند. ما از آن مجموعه (حدود ۴۰ ــ ۵۰ کلمه) چند اصطلاح می‌آوریم:

ــ **فردار ــ افردار**: تقسیمات دورهٔ زندگی نوزاد برحسب ستارگان؛

ــ * **بیابانی**: ستارگان ثابت؛

ــ **بنکان**: پنگان، نوعی ساعت آبی؛

ــ **جان بختار**: «قاسم الروح»؛

ــ **جوزهر**: نام ستاره (گوزچهر)؛

ــ **خزان**.

ــ * **خیشکرفیه**: یکی از وضعیت‌های خورشید؛

ــ **سال خذاه**: «ربّ الطالع...»؛

ــ **کنار روشنیه**: یکی از وضعیت‌های ستاره؛

ــ * **همدسی**: (دنبالهٔ گفتار).

این واژه‌ها پیوسته در مقام اصطلاح فنی به‌کار رفته‌اند. به همین سبب است که بسیاری از آن‌ها در کتاب‌های دیگر، از ***مفاتیح*** خوارزمی و ***التفهیم*** بوریحان گرفته تا ***روضهٔ*** شهمردان که اصطلاحات «ویژهٔ دری مطلق» را به باد تمسخر گرفته (***روضه***، ۳)، تکرار شده است. نویسندگان گاه می‌کوشند اصطلاح فارسی را به عربی ترجمه کنند (مثلاً: **جان بختار = قاسم** یا قاسم‌الروح، ***مدخل***، ۱۶۱؛ ***مفاتیح***، ۲۳۱). اما سنت عمومی ایشان آن است که نخست موضوع را شرح می‌دهند و سپس می‌افزایند که: این را به فارسی چنین گویند؛ مثلاً:

«ستارگانی که در آغاز شب برآیند و در پایان شب فرو شوند، «**شباهنگ**» نام دارند» (***مدخل*** عربی، ۴۶، فارسی، ۷۶)؛ «پنجم آن است که به فارسی **خیشکرفیه** گویند (= خویش گرفته؟)» (***مدخل*** عربی، ۱۱۳، فارسی، ۱۷۷)؛ **جوزهر**، دو نقطه است که دو دایره از افلاک را قطع کند. این کلمه، با آن که ***مفاتیح*** (ص ۲۲۰) معادل «عقدتین» را در برابرش پیشنهاد کرده، هرگز از میان نرفت.

هریک از این واژه‌ها داستانی شورانگیز دارند و اعتبار و گستردگی زبان فارسی را در قرن ۴ ق. و پیش از آن به نیکی نشان می‌دهند. ما تنها به سه مورد که در این‌جا به موضوع ما روشنی می‌بخشد اشاره می‌کنیم:

۱. در *مدخل* عربی (ص ۱۵) واژهٔ **خزان** به‌عنوان یک اصطلاح نجومی به‌کار رفته است. اما این کلمه به‌سرعت اعتبار اصطلاحی خود را از دست داد؛ چندان که در ترجمهٔ فارسی همان کتاب (۲۴) به «خریف» تبدیل شد تا با اصطلاح رایج زمان خود همساز گردد.

۲. دو برجی را که مدارشان یکی است، به فارسی **همدوسسه** (*مدخل* عربی، ۱۰۰) یا **همدوشنیه** (*مدخل* فارسی، ۱۵۶) می‌خواندند. این کلمهٔ پهلوی، که نمی‌دانیم چگونه باید خوانده شود (hamdošišneh یا hamdavisneh، ن.ک.: اخوان، مقدمه، ص ۱۲۰)، در هرحال معنی همسویی یا به یک سوروندگی می‌دهد. کلمه را ابونصر قمی یا پیشینیان او به «متفق فی‌الطریقة» ترجمه کرده بودند. ابوریحان این وضعیت نجومی را نیک می‌شناخت و در این باب حتی نظر ابومعشر را مردود شمارده است. اما او، در *التفهیم* فارسی، اصطلاح رسمی فارسی را به‌کلی کنار نهاده و شکل عربی آن را، با مراعات جانب نحوی، به‌کار برده است (ص ۳۴۸ـ۳۴۹).

۳. واژهٔ **بیابانی**، به‌سبب تحریفی که در آن رخ داده، بسیار گویا شده است. این کلمه در نخستین ترجمه‌های عربی از پهلوی آشکار می‌شود و سپس در مقام اصطلاحی رایج، برای ستارگان ثابت، همه‌جا رواج می‌یابد (ازجمله: ابونصر قمی، *مدخل*، مقدمه، ص ۱۱۱؛ ابوریحان، *التفهیم*، ۵۶، ۶۰...). اما از زمان ابونصر گویی دیگر کسی با ریشهٔ این کلمهٔ فارسی آشنایی ندارد و از آن چیزی جز بیابان (صحرا) درنمی‌یابد. ابوریحان این نکته را به این‌گونه تأیید می‌کند که می‌گوید: «بپارسی ایشان را (= ثوابت را) **بیابانی** خوانند، زیرا که گمشده بدان راه باز یابد ببیابان و دریا اندر» (ص ۶۰؛ معین در حاشیهٔ *برهان* نیز بیابانی را منسوب به بیابان می‌شمارد). راز این کلمه را نخست هنینگ کشف کرد و سپس نظر او را رافائلی (113-114) مورد بهره‌برداری قرار داد. وی، در اثبات این که کتاب *اسرار النجوم* منسوب به هرمس (خطی) بسیار کهن و تقلید (یا ترجمه) از متن پهلوی است، به واژگان کتاب پرداخته و نشان می‌دهد که در آن، ستارگان ثابت را «البیابانیه» خوانده‌اند که در تحریر لاتینی کتاب به‌صورت beibenie درآمده است. اما اصل این کلمه، پهلوی awyābānig به‌معنی «ناسرگردان» است (بخش اول کلمه همان پیشوند منفی‌ساز است).

پیداست که این کلمهٔ دشوار پهلوی به‌زودی به کلمهٔ آشنای بیابانی تبدیل می‌گردد و

مدت ۵۰۰ سال به‌عنوان یک اصطلاح نجومی زنده می‌ماند.

کتاب *روضة‌المنجمین* شهمردان، که حدود ۱۰۰ سال پس از *المدخل* تألیف شده (سال ۴۶۶ ق.)، نشان می‌دهد که اصطلاحات فارسی به‌سرعت تمام به‌دست فراموشی سپرده می‌شوند و حتی استعمال آن‌ها موجب بدفهمی متن‌های علمی می‌گردد. شهمردان که گویا دانشمند بزرگی نبود (در مقدمه، ص ۳ گوید: نجوم صناعت من نیست)، کوشید کتابش آسان و در دسترس همگان باشد. به همین جهت، آشکارا از اصطلاحات فنی کهن کرانه گرفت و حتی از کسانی که «دری ویژهٔ مطلق» به‌کار می‌برند سخت انتقاد کرد (ص ۲). وی سپس شیوهٔ کار خود را توضیح داده می‌گوید که پیوسته «الفاظ مستعمل» به‌کار می‌برد که همه می‌شناسند. آنگاه، ده کلمهٔ عربی به‌عنوان نمونه می‌آورد که سه‌تای آن‌ها را می‌آوریم: «خاصه»، «تشریق»، «تغریب».

ما معادل فارسی این کلمات را می‌شناسیم و می‌دانیم که نخست، همان سه واژهٔ فارسی اصطلاح مادر بوده‌اند و از سدهٔ چهارم اندک‌اندک جا به ترجمهٔ عربی خود دادند: «خاصه» همان است که به فارسی کَندَر خوانده می‌شد (*مفاتیح*، ۲۲۳).

دو کلمهٔ دیگر، «تشریق و تغریب» (برآمدن یا فروشدن ستاره است پیش و پس از آفتاب) را ابونصر قمی اصلاً نمی‌شناخته و تنها اصطلاح اصلی فارسی را آورده است: **کنار روشنی، همروشنی** (*مدخل*، عربی، ۴۶، ۴۷؛ فارسی، ۷۶، ۷۷). اما، در همان زمان، خوارزمی (*مفاتیح*، ۲۳۰) دو کلمهٔ تشریق و تغریب را به‌عنوان معادل **کناروزی** و **کنارشبی** داده است. سرنوشت این دو کلمه به سرنوشت بیابانی شبیه است و ظاهراً دو کلمهٔ *مفاتیح* تحریفی از **کناروشنی** است که به *التفهیم* (ص ۴۶۲، ۴۶۳) نیز راه یافته است. اما بیرونی، مانند همیشه، اصرار دارد که فارسی را با عربی درنیامیزد و باز تکرار می‌کند که «پارسیان» چنین خوانند. اخوان در مقدمهٔ *مدخل* (ص ۱۱۶، ۱۱۹) در حل مسئلهٔ این واژه‌ها کوشیده است. اما هنوز بر من معلوم نشده که کلمات **کناروزی** و **کنارشبی** ــ که از نظر معنی بی‌ربط هم نیستند ــ آیا اصلاً وجود داشته‌اند یا تحریف دو کلمهٔ نخست، یعنی **کنار روشنی** و **همروشنی**‌اند. احتمال قوی‌تر آن است که کلمهٔ کنار همان واژهٔ پهلوی kennār (مکنزی، ۵۱) به معنای «چنگ» باشد که معادل ستارهٔ Lyrae (= چنگ) است.

بدین‌سان، گمان می‌کنم که شهمردان، در انتقادهای خود، هیچ نظری به آثار بیرونی و ابن‌سینا نداشته و تنها از کسانی که چون ابونصر قمی و مترجم کتاب او و نیز گروه فارسی‌نویسانی که اینک آثارشان از دست رفته انتقاد می‌کند که هنوز اصطلاحات کهن فارسی / پهلوی را به‌کار می‌برند.

واژه‌های کهن فارسی در زمینه‌های دیگری نیز رواج داشت. **مفاتیح** نشان می‌دهد که اگر در حوزهٔ اوزان و پیمانه‌ها چند کلمه فارسی و بقیه یونانی است، در عوض نام بسیاری از خوراکی‌ها، گیاه‌داروها، ستاره‌ها، شکل‌های فلکی و ابزارهای موسیقی فارسی و اصطلاحِ مادر شمارده می‌شدند. در زمینهٔ گوهرشناسی، دو اثر ما را یاری می‌رسانند: یکی ***التبصر في التجارة*** جاحظ (د. ۲۵۵) است که نام ویژگی‌های برخی از جواهرات گرانبها را آورده است (ترجمهٔ فارسی ما در **هستی**، تهران، تابستان ۱۳۷۴، ص‌ص ۷۷ـ۹۲). در این رسالهٔ ۱۰ صفحه‌ای، بنا به فهرستی که در پایان ترجمه داده‌ایم، ۵۴ کلمهٔ فارسی به‌کار آمده که برخی از آن‌ها به گوهرشناسی مربوط می‌شود. اما همهٔ اصطلاحات جاحظ را در ***الجماهر*** بیرونی (به عربی) می‌توان بازیافت. این کتاب گسترده انبوهی کلمهٔ فارسی در زمینهٔ گوهرشناسی دربردارد که البته بسیاری را در کتاب‌های مشابه نیز می‌توان پیدا کرد. در این‌جا، نام فارسی سنگ‌ها و شبه‌سنگ‌ها از ۱۲۰ کلمه تجاوز می‌کند که برخی ده‌ها بار تکرار شده‌اند و تازه، نام رنگ‌ها و وصف‌هایی که به فارسی آمده، به‌مراتب از آن بیش‌تر است. اهمیت این فهرست فارسی بیش‌تر در آن است که کلمات آن در مقام اصطلاح رسمی به‌کار رفته‌اند. گاه کلمهٔ اصطلاحی هیچ معادلی در عربی ندارد و ابوریحان ناچار می‌شود، پس از توصیف گوهر، نامی را که میان گوهرشناسان معروف است بیاورد. در نمونه‌های زیر، ابوریحان خود به این امر تصریح کرده است: دربارهٔ البادزهر گوید: «پادزهر میان‌تهی، اگر بر «مخاط شیطان» شامل باشد، آن را از میانش بیرون آورده می‌ریسند [و از بافتهٔ آن] **شستکات** [جمع شسته] می‌سازند. این همان است که خسروان **آذرشُست** می‌خواندند. اسم **شست** باقی ماند و بر چیزی که از غیر آنهم ساخته شود اطلاق می‌گردد.» (**جماهر**، ۳۲۶).

دربارهٔ بُسَّد، که معادل عربی ندارد، گوید: «حمزهٔ اصفهانی می‌پندارد که اصل آن **وسّد** بوده که به **بسّد** معرب شده است. یکی از اجناس آن، **خروهک** (خروه به جای خروس معمول بوده) نام دارد که به **خراهک** معرب شده و این نامگذاری از باب تشبیه **بسّد** به تاج خروس (= قلنسوة الدیک) است؛ همچنان که نوعی **بستان‌افروز** پهن جنبنده را نیز به **خُـودِ خروه** (در اصل: خوه خروه) تشبیه کرده‌اند.» (همان، ۳۰۴). همچنین او مرواریدهای بسیاری می‌شناخته که جز به فارسی خوانده نمی‌شدند؛ مانند: **خرگوش** (۲۳۲)، **خشک‌آب** و **خوش‌آب** (۳۱۲)، **کمربست یا گوژپشت** (۳۱۱)، **جودانه** (۲۲۰)...

مراد ما از این گفتار، که کوشیدیم فشرده و مختصر باشد، آن است که بگوییم در اواخر سدهٔ ۳ و آغاز سدهٔ ۴ ق. انبوه عظیمی از کلمه‌های فارسی در چندین حوزه از حوزه‌های

دانش اسلامی آن روزگار به کار می‌رفتند که چون اصطلاح رسمی بودند، اعتبار فراوان داشتند. فزونی این کلمات، شکل پهلوی برخی از آن‌ها، دشواری تلفظ آن‌ها برای عرب‌زبانان و فارسی‌گریزی بسیاری از کلان‌مردان ایرانی عربی‌گرا موجب شد دسته‌ای از آن‌ها، همراه کتاب‌هایی که بر آن‌ها شامل بود، نابود گردد. بسیاری به عربی ترجمه شدند و آن ترجمه‌ها به‌زودی جای اصل را گرفت. تعداد اندکی نیز از گزند این و آن رهایی یافته تا سده‌های اخیر دوام آوردند. وضع چنان است که براساس فهرست اصطلاحات در **مدخل** (۳۶۵ ق.) و **روضه** (۴۶۶ ق.) می‌توان به تقریب گفت که در مسیر این صدسال بیش از ده-بیست درصد اصطلاحات زنده نمانده‌اند.

نتیجهٔ دیگری که می‌توان از این پژوهش‌ها به‌دست آورد، آن است که ابوریحان و ابوعلی در مسیر این تحول تیزپا قرار داشتند؛ گرایش عمومی ایشان بهره‌گیری از زبان و واژگان عربی بود. همهٔ کتاب‌ها و رساله‌های بی‌شمار بوعلی‌سینا و آثار بسیار ارجمند بیرونی به عربی بود. اما این دو نابغهٔ زمان، بنا به مقتضیات روزگار خود و به‌سبب نیاز مردم که بیش‌تر فارسی می‌دانستند و ظاهراً به خواهش امیر و امیرزاده، هرکدام یک کتاب به زبان فارسی نگاشته‌اند که در نوع خود بی‌مانندند. زیرا این نویسندگان توانستند سخت‌ترین دانش‌های زمان خود را به فارسی ــ که پیوسته زبانی ناتوان پنداشته شده ــ بنگارند و در آن‌ها از انبوهی کلمه و اصطلاح فارسی که تا زمان ایشان زنده بوده، بهره گیرند. این کلمات همه فارسی دری بودند و اگر هم از گنجینه‌های کهن‌تر پهلوی فرامی‌رسیدند، دیگر از قالب پهلوی بیرون آمده بودند. گمان نمی‌رود که ابوریحان، و نیز بوعلی در فلسفه و منطق، اصطلاحی پایه‌ای یا سرواژه ابداع کرده باشند.

واژه‌پردازی‌های دو نابغه

از سال ۱۳۴۴ در کنگرهٔ ابن سینا بود که نظریهٔ واژه‌پردازی بوعلی ــ و نیز بیرونی ــ به اوج خود رسید و از میان خاورشناسان، هانری ماسه نیز به آن پرداخت (**جشن‌نامه**، ۴/۳۵ــ۴۵). وی در مقالهٔ خود به این نکته‌های اساسی اشاره کرده است:

۱. ابن سینا خواسته است، با امکانات و ابزارهایی که زبان فارسی در اختیارش گذاشته بود، **دانشنامه** را بنویسد؛

۲. او در نوشتن به زبان فارسی زبردست است و عربی‌دانی او در نثر فارسی‌اش تأثیر ندارد؛

۳. از این کتاب معلوم می‌شود که زبان فلسفی فارسی توانایی‌های بی‌پایانی دارد؛

۴. بسیاری از اصطلاحات فارسی او از معادل عربی‌شان روشن‌ترند (مثلاً: برهان‌چرایی، به جای: برهان لِمّ)؛

۵. وی غالباً معادل عربی اصطلاحات فارسی خود را آورده است؛

۶. برخی از اصطلاحات فارسی با اصطلاح عربی برابر نیستند (مثلاً: اندررسیدن، به جای: «تصور»).

۷. هانری ماسه دربارهٔ نوبودن این کلمات محتاطانه می‌گوید: آیا می‌توان گفت که این کلمات همه «نئولوژیسم» سینایی هستند؟ پاسخ بسیار دشوار است، زیرا پیش از آنکه عربی زبان عمومی دانش شود، زبان فلسفی پهلوی رواج داشت و می‌دانیم که نخستین کتاب منطق از همین زبان به عربی ترجمه شد.

در همین کنگره بود که مقالهٔ بسیار دانشمندانهٔ استاد معین ارائه شد («لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آن در ادبیات»، ***جشن‌نامه***، ۲/۳۴۲ــ۳۹۰. این مقاله عیناً در مقدمهٔ ***لغتنامه*** تکرار شده است). معین موضوع را از ابن‌سینا به ابوریحان و سپس به جوزجانی و ناصرخسرو و غزالی و افضل‌الدین کاشانی و حتی فرقهٔ آذرکیوان نیز گسترش داد.

نکته‌های مهم این مقاله به قرار زیر است:

۱. علت اصلی فارسی‌گرایی نویسندگان، بی‌اطلاعی مردم و برخی شاهان و امیران از عربی بوده است؛

۲. دو کتاب ***دانشنامه*** و ***التفهیم*** در زمینهٔ واژگان فارسی مهم‌ترین کتاب‌ها به‌شمار می‌آیند؛

۳. این دو کتاب، واژه‌های معروف میان مردم یا رایج در کتاب‌های پیشین را به‌کار بردند و نیز به واژه‌های معروف معانی تازه می‌بخشیدند؛

۴. هر دو کتاب، ترکیبات و اصطلاحات تازه (نئولوژیسم) ساخته‌اند؛

۵. این دو کتاب، با وجود اختلاف در موضوع، واژه‌های مشترک فراوانی دارند (۳۰ واژه، ص ۳۴۸)؛

۶. در بحث ***لغت‌پردازی*** (ص ۳۵۲) مرحوم استاد اشاره می‌کند که اصطلاحات عربی هم تا زمان بوعلی متزلزل و جانیفتاده بود. او هم آن‌ها را تثبیت کرد و هم تعدادی اصطلاح جدید ساخت؛

۷. وی انواع لغات فارسی ابن سینا را به چهار بخش می‌کند: یکم. آنچه رایج بوده، دوم. آنچه شناخته شده اما ادبی و فاضلانه بوده، سوم. آنچه میان ابن سینا و بیرونی مشترک بوده، چهارم. آنچه نخستین بار در آثار ابن سینا آمده (یعنی: نوواژه‌ها)؛

۸. وی مجموعاً هزار کلمهٔ فارسی شناسایی کرده است؛
۹. از مجموعهٔ نوواژه‌های ابن سینا، ۲۸ کلمهٔ رایج به مفهوم علمی پدید آمده و ۶۶ کلمه نیز از ترکیب و اشتقاق (مجموعهٔ نمونه‌های او).

در همین کنگره، دکتر خطیبی هم از کلمات ابداعی ابن سینا و بیرونی سخن گفت (**جشن‌نامه**، ۲/۳۲۱، ۳۲۲) و از آن پس دیگر هیچ‌کس در نظریهٔ واژه‌سازی بزرگان ایران تردید نکرد. در سال ۱۳۶۳، باز علی کافی، براساس گزارش‌های استاد معین، گفتاری در همین‌باره عرضه کرد (***زبان فارسی، زبان علم، مجموعهٔ سخنرانیها***، تهران، ص ۲۱۷ به‌بعد) و شیوهٔ واژه‌سازی را مکتبی نسبتاً عمومی پنداشت. بهترین کاری که در این زمینه شده، از آن دکتر رضا صادقی است («تجربه‌های زبان فارسی در علم»، مجموعهٔ ***مقالات سمینار زبان فارسی و زبان علم***، تهران، ۱۳۷۲، ص‌ص ۷۲ــ۱۲۹) که موضوع بحث را به بیش‌تر کتاب‌های علمی قرن ۴ و ۵ ق. گسترش داده و جدول‌های بسیار کارسازی فراهم آورده است.

اما گفتارهای تکراری، که غالباً از رگه‌های ملی‌گرایی هم تهی نیست، همچنان ادامه دارد (آخرین مقاله‌ای که در این باره دیده‌ام گفتاری است بی‌مأخذ به‌نام «بازنگری کارنامهٔ ابوریحان در زبان فارسی» که نامهٔ ***فرهنگستان***، ش ۲۵، خرداد ۱۳۸۴، ص ۱۹۵ به‌بعد، چاپ کرده است).

نوواژه

«نئولوژیسم» که هانری ماسه یاد کرده یا «نوواژه‌سازی» که معین (**جشن‌نامه**، ۲/۳۵۲) به «لغت‌پردازی» از آن تعبیر می‌کند، البته پدیده‌ای رایج و بسیار طبیعی در همهٔ زبان‌های دنیاست. زمینه‌های آن نیز بسیار گوناگون است و ممکن است همه‌جا، از طنز گرفته تا تصمیمات فرهنگستان‌ها، پدید آید. خاستگاه‌های این پدیده هم متعدد است. گاه هیچ خاستگاه شناخته‌شده‌ای ندارد (مانند کلمهٔ نایلون در انگلیسی که از ۱۹۳۸ معروف شد و ظاهراً معلوم نیست از کجا آمده است)، گاه از روی واژه‌های رایج، یا کهنه و متروک، یا از روی وام‌واژه‌ها، یا از ترکیب چند کلمه یا نیم‌کلمه یا بسیار جاهای دیگر برخاسته است.

آنچه در این باره برای موضوع ما مهم است، آن است که نوواژه طیف گسترده‌ای نیز دارد. برای روشن‌ساختن این طیف، مثالی از زبان فارسی معاصر می‌آوریم. اگر کلمهٔ «کامپیوتر» را در زبان خود به‌کار بریم، یک وام‌واژه (loan-word) به‌کار برده‌ایم نه نوواژه (neologism). هنگامی که از روی همان کلمهٔ بیگانه گرته‌برداری می‌کنیم و کلمهٔ «رایانه» را

می‌سازیم، نوواژه‌ای به‌کار برده‌ایم. این کلمه، با آن که نوعی گرته‌برداری است، هرگز نمی‌تواند، به تنهایی و به‌خودی خود، موضوع یا مفهومی را که دربردارد به مخاطبان خود القا کند. مخاطبان باید معنای کلمه را از اهل فن یا از روی کتاب‌های لغت یا به هر شیوهٔ دیگر بیاموزند. در آن سوی طیف مورد بحث، نوواژه‌هایی با ویژگی دیگری قرار دارد، از این قرار که اگر از دو یا چند کلمهٔ کاملاً آشنا مانند «رایانه»، «دوست» و یا «گرا» نوواژه‌ای بسازیم و مثلاً بگوییم «فرزندم رایانه‌دوست، یا: رایانه‌گراست» (به فرض این که پیش از ما هیچ کس این‌گونه کلمه را به‌کار نبرده باشد)، آنگاه مخاطب، در آن کلمات، احساس تازگی و نوواژگی نمی‌کند و آن‌ها را، بی‌آنکه از اهل فن یا کتاب فرهنگ کمک بگیرد، به‌آسانی می‌فهمد. غالباً خود سخنگو نیز درنمی‌یابد که نوواژه‌ای به‌کار برده است. این‌گونه کلمات، با آن که در تحول زبان بسیار مؤثرند، نزد اهل زبان که خود در مسیر همین تحول قرار دارند چندان محسوس نیست و شاعران و ادیبان پیوسته از این نوع واژه‌ها ساخته و در آثار خود به‌کار می‌برند.

به گمان ما، بیرونی و ابن سینا، اگر نوواژه‌ای ساخته باشند، از این نوع اخیر است و نمی‌توان باور کرد که حتی یک نوواژهٔ «آموختنی» پدید آورده باشند که فهمش به کتاب لغت نیازمند باشد.

انگیزه‌هایی که ما را به این باور کشانده متعدد است و ما، برای رعایت اختصار، آن‌ها را در چند بند ذکر می‌کنیم:

۱. گویا در قرن سوم و چهارم ق. انبوه عظیمی واژه و اصطلاح فارسی، آمیخته با واژه‌های پهلوی که جامهٔ دری به‌تن کرده بودند، و نیز وام‌واژه‌هایی از دیگر زبان‌های ایرانی، چون سغدی، در خراسان و ماوراءالنهر رواج داشته است که در نخستین کتاب‌های فارسی، از شاهنامه‌ها گرفته تا ترجمهٔ دو کتاب طبری، ***ابنیه***، ***هدایة***، ***حدود العالم***، ***سواد اعظم***، ***کشف‌المحجوب***، ***المدخل***... و سپس ***دانشنامه*** (اولین کتاب مهم فلسفه) و ***التفهیم*** (اولین کتاب مهم در اخترشناسی) و سرانجام در آثاری متعدد از نوع آثار نُه‌گانهٔ محمد بن ایوب طبری به‌کار رفته است. اما چون بسیاری از نوشته‌های همین دوره و نیز آثار احتمالی پایان سدهٔ ۳ ق. از میان رفته است، ما آنچه را برای نخستین بار در کتاب‌های موجود می‌یابیم، نوعی نوواژه تلقی می‌کنیم.

۲. تردید نیست که اگر دربارهٔ کلمات در کتاب‌های کهن پژوهشی روشمند و جامع صورت گیرد، خواهیم دید که برساخته‌های فرضی بوعلی و بیرونی را دیگران نیز به‌کار

برده‌اند. از جمله، در جدولی که رضا صادقی (**مجموعهٔ مقالات**، ۷۹) فراهم آورده، ملاحظه می‌شود که برخی از نوواژه‌های ابن سینا را که استاد معین فهرست کرده، سجستانی نیز عیناً به‌کار برده است (مثلاً: **آرمیده**: ساکن، **پذیرنده**، **جنبش**، **دریافتن**: ادراک، **دیداری**: مرئی، **هست و هست‌کننده**...) نیز برخی از کلمات بیرونی و ابن سینا را در آثار محمد بن ایوب طبری در نیمهٔ دوم قرن ۵ ق. می‌توان یافت (مانند: **پاره**، **چهارسو**، **چندی**، **چگونگی** و...). استاد امین ریاحی، که دسته‌ای از این کلمات را گرد آورده (***مفتاح المعاملات***، مقدمه، ص ۲۳)، آن‌ها را «نغز و زیبا» خوانده، اما نوواژه نپنداشته است.

۳. ظاهراً نخستین کسی که دلیری کرده و نظریهٔ نوواژه‌سازی را مردود خوانده است، رضایی باغ‌بیدی است («واژه‌گزینی در عصر ساسانی...»، ***نامهٔ فرهنگستان***، ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۷، ص‌ص ۱۴۵ ــ ۱۵۸). وی در چندین تابلو بسیاری از اصطلاحات ویژهٔ کهن را آورده، سپس معادل پهلوی آن‌ها را در مقابلشان نهاده است. این معادل‌ها از کتاب‌های پهلوی موجود استخراج شده است که غالباً در سدهٔ سوم ق. تألیف یا از نو تدوین شده‌اند و ناچار یکی دوقرن پیش از بوعلی بوده‌اند.

اینک، برای آنکه مقدار تشابه میان کلمات پهلوی و فارسی روشن شود، از باب نمونه به چند کلمه که بیش از همه مورد گفت‌وگو و استنادند (حتی در کتاب‌های درسی) اشاره می‌کنیم:

چندی ← čand-īīh (مکنزی): کمیت.

چیستی (چئی) ← čē-īh (**دینکرت**): ماهیت.

چونی ← ciyon-īh (**دینکرت**): کیفیت.

دیداری ← dīd-ār-īg (**دینکرت**): مرئی.

یکیی ← ek-īh (***شکندگمانیک وزار***): وحدت.

کجایی ← kū-gyāg-īh (***دادستان دینی***): أینَ.

تنومندی ← tan-omand-īh (***گزیده‌های زاداسپرم***): جسمیت.

۴. هیچ‌گاه گمان نمی‌رود که واژه‌سازیِ به‌اصطلاح «مجانی» هم وجود داشته باشد. ممکن است نویسنده یا مترجمی، بی‌اختیار و بدون قصد پیشین، کلمه‌ای را از زبان عامیانه یا یکی از لهجه‌ها برگیرد و به‌کار بندد یا ناخودآگاه از دو عنصر کاملاً شناخته‌شدهٔ زبانی کلمهٔ تازه‌ای بسازد یا کلمه‌ای را در ریخت صرفی تازه‌ای ــ به شرط شهرت و روشنی ــ به‌کار گیرد. اما نمی‌توان باور داشت که او، بدون هیچ انگیزه، خواه ذوقی و ادبی و خواه عاطفی (مثلاً: از سر تعصب دینی، میهنی، تاریخی...) رنج بسیار بر خود هموار کند و در برابر کلمه‌های آشنا،

جاافتاده، با رنگ و بوی اسلامی و به‌طور کلی دوست‌داشتنی، کلمات فارسی تازه و نامفهومی بسازد که نه از نظر ذوقی برایش اعتبار دارد و نه از نظر توانایی‌های معنایی. در این حال، ناچار می‌شویم بیرونی ــ و نیز ابن سینا ــ را مانند برخی از پژوهشگران مردانی ایران‌دوست و فارسی‌گرا بپنداریم که می‌خواهند با رونق‌بخشیدن به واژه‌های زبان مادری خود آن را پاس دارند و از خطر نابودی برهانند.

ولی ما پیش از این دربارهٔ ابوریحان سخن گفته‌ایم. او آشکارا خود را خوارزمیِ غیرفارسی‌زبان خوانده است؛ در آیین‌های کهن ایرانی به چشم سنت‌های اصیل و متعلق به خویشتن نمی‌نگریست؛ فارسی را شایستهٔ افسانه‌ها می‌دانست و به‌صراحت می‌گفت که هر کتاب علمی، اگر به فارسی درآید، رونقش از میان می‌رود؛ او همهٔ آثار ارجمندش را (جز یکی) به عربی نگاشته و در ادب و شعر عربی هم دست داشته است. بیرونی نیک می‌دانست که شخصیتش، مانند شخصیت ابن سینا، آن چنان وسیع است که در چارچوب یک کشور نمی‌گنجد. از این رو، ناچار بود به زبان فراگیر آن روزگار که همانا عربی بود تألیف کند؛ برای او زبانْ ابزار تعبیر بود نه ابزار ملی هویت‌ساز. زیرا او اساساً خود را متعلق به قلمرو گستردهٔ اسلام ــ با ملیت‌های گوناگونش ــ می‌دانست و از وابستگی به ملیت‌های محلی ــ حتی اگر به گستردگی ایران باشد ــ پرهیز می‌کرد. او در *التفهیم* فارسی، به عربی اندیشیده و به فارسی نگاشته است؛ غالباً کلمهٔ عربی را اصل قرار داده فارسی را پس از عباراتِ «فارسیان چنین گویند» آورده است. مانند این نمونه: کلمهٔ فردار (تقسیمات دورهٔ زندگی مولود) واژه‌ای رایج در علم اخترشناسی بود. *المدخلِ* عربی بارها آن را به‌کار برده (مثلاً: ص‌ص ۱۱۶، ۱۱۷ و ۱۳۴). بیرونی که هیچ معادلی برای آن نمی‌شناخته، موضوع را شرح داده، سپس افزوده است: «این فردار از رأی‌های پارسیان است» (ص ۳۶۶). همین وضعیت را پیش از این دربارهٔ کلمات **کنارشبی** و **کنارروزی** و **کندر** نیز دیده‌ایم.

در چنین احوال، دشوار می‌توان پنداشت که نویسندگان قرن‌های ۴ و ۵ ق. دغدغهٔ زبان فارسی و شهوت واژه‌سازی داشته بوده‌اند. این بزرگان از امکانات موجود بهره گرفته‌اند، اما چون از پیشینهٔ آن امکانات که ظاهراً بسیار گسترده بوده است، آگاهی روشنی نداریم، ناچار در باب واژه‌پردازی آن بزرگان راه اغراق پیش می‌گیریم.

واژگان عربی

آنچه موضوع واژه‌های فارسی را حساس می‌سازد، آن است که گویی پیوسته ــ نه در روند

طبیعی زبان ــ بلکه در تقابل با واژگان عربی برگزیده شده‌اند. این امر دوباره ما را به آن چالش ناگفتهٔ پنهانی میان فارسی و عربی می‌کشاند.

وضعیت کلمات عربی در زبان کهن فارسی چندین بار مورد بحث قرار گرفته است. اما هنوز جای یک پژوهش جدی فراگیر خالی است. زیرا پژوهش‌های موجود نتایج متفاوت داده‌اند و سبب آن است که حضور کلمات عربی در زبان کهن فارسی ما را دچار سرگردانی کرده است؛ چندان که همیشه برای سؤال‌های خود پاسخ‌های شایسته نمی‌یابیم. شاید بتوانیم سؤال‌های اصلی را چنین دسته‌بندی کنیم:

۱. چرا از همان سدهٔ اول هجری که تک‌جمله‌هایی به زبان فارسی روایت شده است، واژه‌های عربی حضوری پررنگ دارند؟ مثلاً در قرن اول ق. شعر ابن مفرغ (شامل سه کلمهٔ نبیذ، عصارات، سمیه)، در سدهٔ ۲ ق. مدح مأمون (که ظاهراً جعلی است) و سدهٔ سوم مدایح یعقوب و دیگران همه درصد قابل توجهی کلمهٔ عربی دارند.

۲. در میانهٔ قرن ۳ــ۴ چرا، برخلاف جهت معقول، از تعداد کلمات عربی اندکی کاسته می‌شود (مثلاً: رودکی)؛ در پایان قرن و در حوزهٔ شاهنامه‌ها عربی به حداقل می‌رسد.

۳. چرا نثر کم‌تر از شعر به عربی روی آورده است؟ تحول بهره‌برداری از عربی چگونه بوده است؟ آیا درصد کلمات عربی در آغاز قرن ۵ (*دانشنامه*، *التفهیم*) از درصد کلمات نیمهٔ قرن ۴ (ترجمه‌های طبری) بیش‌تر بوده است یا کم‌تر؟

۴. آیا می‌توان زبانِ دانش‌های مختلف را (مثلاً تفسیر را) با هم (مثلاً با نجوم) یک‌جا بررسی کرد؟

یکی از نخستین کسانی که به بررسی این واژه‌ها پرداخته، مرحوم بهار (سال ۱۳۳۱) است؛ مثلاً وی دربارهٔ *التفهیم* چنین می‌گوید (۳۵/۲): «مجموع کلمات منقول از *التفهیم* ۹۲۱ کلمه است و مجموع کلمات تازی آن ۳۶کلمه است، از قرار ۳/۹ و از صدی چهار هم چیزی کم‌تر.» اگر اسم‌های عربی را هم حساب کنیم، «صدی پنج تازی به‌کار برده است.»

کار جدی‌تر در مقالهٔ پرپیچ و تاب و دیرفهم لازار جلوه‌گر است

"Les Emprunts arabes dans la prose persane du 10 au 12s." in *Formation de la langue persane*, paris, 1995, pp. 163–177.

(اصل این مقاله در ۱۹۶۵ تألیف شده است).

وی در صفحاتی معین از ۸کتاب فارسی کهن (از *تاریخ طبری* / بلعمی تا *تفسیر ابوالفتوح رازی*) تعداد کلمات عربی و فارسی و بسامد هریک را جست‌وجو کرده و در چندین تابلو

نهاده است. آن نتیجهٔ کلی‌ای که از این بحث حاصل می‌شود، آن است که گرایش به کلمات عربی مسیر فزاینده‌ای دارد: اگر حجم کلمات عربی در سدهٔ ۴ ق. ۲۵ تا ۳۰ درصد است، در قرن ۶ ق. به ۵۰ درصد می‌رسد.

نکته‌ای که در کار لازار ناچار این معادله‌ها را تا حدی دگرگون می‌کند، آن است که نسخه‌های آثار کهن غالباً بازتاب زبان واقعی نویسنده نیستند. در نسخه‌های **تاریخ بلعمی**، گاه نثر سدهٔ ۶ ق. آشکارتر است تا نثر بلعمی. در ترجمهٔ **تفسیر طبری**، همیشه زبان واقعی مترجمان به‌طور کامل جلوه‌گر نیست. در نسخهٔ چاپی، نسخه بدل‌ها غالباً از متن اصیل‌ترند.

در سال ۱۹۶۹، بوزانی (Busani)، بی آن‌که از مقالهٔ عالمانهٔ لازار اطلاع یافته باشد، مقالهٔ «واژه‌های عربی در شعر کهن فارسی» را تألیف کرد (ترجمهٔ فارسی حسن رضایی، در **نامهٔ فارسی**، ش ۲، تابستان ۱۳۸۳، ص‌ص ۱۰۵ ـ ۱۲۰). وی اصل را بر آن گذاشت که شعر فارسی، در قرن ۳، در دربار امیران پدید آمده؛ فارسی‌سرایان همه دوزبانه بودند و شعر فارسی را نوعی تجربهٔ ادبی تلقی می‌کردند و ناچار از همان آغاز تحت تأثیر واژگان عربی قرار داشتند. وی، به همین جهت، به ورود تدریجی وام‌واژه‌ها اعتقادی ندارد. زیرا گاه، در آغاز، کلمهٔ عربی بیش‌تری به‌کار برده‌اند تا دوران بعد. بوزانی نیز مانند لازار اختلاف درصد واژگان عربی را در نخستین آثار، زاییدهٔ سبک می‌داند نه تحول زمانی. درصدهایی که او پیشنهاد کرده، به قرار زیر است: شهید بلخی (قرن ۳ ق.): کم‌تر از ۱۷ درصد؛ ابوالهیثم (قرن ۴ ق.): ۲۰ درصد؛ ابوشکور (بین ۳۳۳ ـ ۳۳۷ ق.): ۱/۵ درصد که زاییدهٔ سبکی است که برگزیده نه احساسات ملی (هم این چنین است فردوسی)؛ میسری (میان ۳۲۷ ـ ۳۲۹ ق.): ۲۰ درصد. این شاعر، چنان‌که اشاره شد، در ۹۹ بیت اول، حتی یک کلمهٔ عربی به‌کار نبرده است (به‌جز نام‌هایی چون محمد «ص» و علی «ع»). تردید نیست که سبک و محتوای اندرزآمیز این بخش در فارسی‌گویی او تأثیر داشته، اما تهی‌بودن ۱۰۰ بیت از واژگان عربی هم بی‌انگیزه نمی‌تواند بود.

بوزانی اشاره می‌کند که نثر با شعر قابل قیاس نیست و می‌پندارد که نویسندگان ایرانی که بیش‌تر به کار ترجمه دست زده‌اند، می‌کوشیدند به هر ترتیب شده معادل‌هایی در برابر کلمات عربی پیدا کنند و حتی به واژه‌سازی دست زدند. من گمان می‌کنم که همهٔ کتاب‌های نخستین فارسی در قرن ۴ ق. از عربی ترجمه شده‌اند. اما نباید فراموش کرد که در دو کتاب اصلی که بزرگ‌ترین کتاب‌ها نیز هستند، بخشی هم تألیف بوده و نه ترجمهٔ خالص: می‌دانیم که بلعمی، **تاریخ** طبری را بازسازی و تکمیل کرده است؛ ترجمهٔ تفسیر طبری اصلاً ترجمهٔ آن تفسیر نیست و بی‌تردید بخشی از آن را تألیف کرده‌اند. بنابراین، اصرار در معادل‌یابی به

هنگام ترجمه که در ترجمه‌های قرآنی به‌نحو چشمگیری جلوه‌گر است، اگرچه واقعیتی تردیدناپذیر است، همیشگی نیست.

بوزانی برای بلعمی ۱۱ درصد، برای **تفسیرکمبریج** ۷ درصد و برای **تاریخ** بیهقی ۲۵ درصد کلمهٔ عربی شمارده است.

رضا صادقی نیز در مقالهٔ مفصل خود (سال ۱۳۷۲) با موضوع درصد واژگان عربی روبه‌رو گشته است (ص ۸۲) و «با محاسبهٔ پیچیده‌ای که در ۱۰۰ صفحه از کتاب ***التفهیم***» انجام داده، درصد واژگان علمی کتاب را چنین یافته است: ۲۲ درصد فارسی، ۴۴ درصد عربی، ۳۴ درصد ترکیب فارسی و عربی. اینک ملاحظه می‌شود که با ۵ درصد مرحوم بهار چقدر فاصله داریم.

گزارش ما شاید نشان داده باشد که موضوع واژگان فارسی و عربی در آثار کهن موضوعی سخت مهم است و لازم است پژوهشگران در تحقیقاتی مستقل از نوع رساله‌های دکتری به این کار بپردازند.

والسلام





کتاب‌شناسی

کتاب‌های فارسی و عربی

در درون متن نام و آدرس کتابشناسی کتاب‌های متعددی را که بیش از یک بار، یا در بیش از یک مورد به کار رفته‌اند، به دست داده‌ایم. نام این کتاب‌ها در فهرست حاضر تکرار نشده است.

آذرنوش، آذرتاش، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی،...* ۱. *ترجمه‌های قرآنی*. تهران، ۱۳۷۵.

همو، *راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، چ ۲، تهران، ۱۳۷۴

آلوسی، محمود شکری، *بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب*، به کوشش بهجة الاثری، قاهره، ۱۳۴۲.

ابن ابی أُصَیبعه، *عیون‌الأنباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۹۹۸.

ابن ابی طاهر طیفور، *کتاب بغداد*: قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

ابن اثیر، *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت، ۱۹۸۲.

ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰.

ابن أعثم، ابومحمد احمد، *کتاب‌الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ـ۱۹۷۵.

ابن بابک، *الدیوان*، خطی کتابخانهٔ ملی، ۴۱۱/۷.

ابن حوقل، *صورة‌الارض* [تحریر دوم، حدود ۳۶۷ ق.]، به کوشش کرمر، لیدن، ۱۹۶۷.

ابن خردادبه، *المسالک والممالک*، به کوشش دوخویه، لیدن، ۱۸۸۹.

ابن خلکان، *وفیات الأعیان*، بیروت، ۱۹۹۷.

ابن رسته، *الأعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱.

ابن‌سینا، *دانشنامه*، بخش الهیات، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱.

همو، *دانشنامه*، بخش منطق، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱.

همو، *قراضهٔ طبیعیّات* ← غافقی.

ابن طقطقا، *الفخری فی‌الآداب السلطانیة...*، قاهره، ۱۳۴۰ ق.

ابن مسکویه، *تجارب‌الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۸۰.

ابن المعتزّ، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، قاهره، ۱۹۵۶.
ابن الندیم، *الفهرست*، تهران، ۱۳۵۰.
ابواحمد حسن عسکری، *تصحیفات المحدّثین*، بیروت، ۱۹۸۸.
ابوبکر خوارزمی، *الدیوان*، به کوشش حامد صدقی، تهران، ۱۳۷۶.
ابوحاتم الرازی، *کتاب الاصلاح*، به کوشش مینوچهر و محقق، تهران، ۱۳۵۷.
همو، *اعلام النبوة*، به کوشش صلاح الصاوی، غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶.
همو، *کتاب الزینه فی الکلمات الاسلامیة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷.
ابوالحسن عامری، *الاعلام بمناقب الاسلام* [به کوشش احمد عبدالحمید غراب،] ترجمهٔ فارسی همراه با متن عربی، ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران، ۱۳۶۷.
همو، *السعادة والاسعاد...*، نسخهٔ عکسی به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۹۵۸.
ابوریحان بیرونی ← بیرونی.
ابوالفرج الاصفهانی، *الأغانی*، دارالکتب [افست]، ۱۹۲۳.
ابوالمطهر ازدری ← *حکایة ابی القاسم*
ابونصر القمّی، *المدخل الی علم احکام النجوم*، ترجمهٔ [فارسی] از مترجمی ناشناخته. مقدمه و تصحیح از جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۷۵.
ابونعیم اصفهانی، *ذکر اخبار اصفهان*، بریل، ۱۹۳۱؛
همو، همان، ترجمهٔ فارسی نورالله کسائی، تهران، ۱۳۷۷.
ابوهلال عسکری، *التلخیص...*، دمشق، ۱۹۶۹.
همو، *دیوان المعانی*، قاهره، ۱۹۸۴.
احمد امین، *ضحی الاسلام*، قاهره، ۱۹۳۵.
أخبار الدولة العباسیة، مجهول، بیروت، ۱۳۷۱ ق.
اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور، *تاج التراجم*، به کوشش مایل هروی، علی‌اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵.
اشپولر، برتلد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، [ج ۱:] ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹؛ [ج ۲:] ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹.
اصطخری، ابواسحق، *المسالک والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰.
همو، ترجمهٔ فارسی *المسالک والممالک* از قرن ۵/۶، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷.
اغانی ← ابوالفرج اصفهانی.
اُلکک، ویکتور، *تأثیر فرهنگ عرب در اشعار منوچهری*، بیروت، ۱۹۸۶.
اینوسترانتسف، کنستانتین، *تحقیقاتی دربارهٔ ساسانیان*، ترجمهٔ کاظم کاظم‌زاده، تهران، ۱۳۵۱.
باخرزی، *دمیة‌القصر...*، به کوشش التونجی، دمشق، ۱۹۷۴.
باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۲.
بحتری، *الدیوان*، قاهره، ۱۹۶۳.
براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران* [ج ۱،] ترجمهٔ علی پاشاصالح، تهران، ۱۳۵۶.
برتلس، یوگنی، ا.، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ـ۱۳۷۵، ج ۲.

برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷.

بستانی، فؤاد. افرام، **دائرةالمعارف**.

بسوی، یعقوب، **المعرفة والتاریخ**، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۹۷۴.

بلاذری، **فتوح‌البلدان**، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۹۵۹.

همو، **فتوح‌البلدان**، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، چ ۲، تهران، ۱۳۶۴.

بلاشر، رژیس، **تاریخ ادبیات عرب**، ج ۱، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳.

بلعمی، **تاریخنامهٔ طبری**، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶.

بهمنیار، **التحصیل**، به کوشش آیة‌الله شهید مطهری، تهران، ۱۳۴۹.

بیرونی، ابوریحان، **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة**، به کوشش پرویز اذکائی، تهران، ۱۳۸۰.

همو، **تحدید نهایات الأماکن لتصریح مسافات المساکن**، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲.

همو، **التفهیم لأوائل صناعة التنجیم**، روایت فارسی، به کوشش جلال‌الدین همائی، چ ۲، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

همو، **الجماهر فی الجواهر**، به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۴.

بیهقی، ابوالفضل، **تاریخ بیهقی**، به کوشش فیاض، تهران، ۱۳۲۴.

همو، **تاریخ بیهقی**، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸.

تابان، تورج، «قیام مُقَنَّع...»، **مجلهٔ ایران‌شناسی**، سال ۲، ش ۳ (پائیز ۱۳۶۸)، ص‌ص ۵۳۲-۵۵۴.

تاریخ الفی ← تتوی.

تاریخ بخارا ← نرشخی.

تاریخ سیستان؛ مجهول، به کوشش ملک‌الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۴.

تتوی، قاضی احمد، و قزوینی، آصف‌خان، **تاریخ الفی**، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، ۱۳۸۲.

تحفة‌الملوک ← علی بن حفص.

ترجمهٔ تفسیر طبری، فراهم‌آمده در زمان... نوح سامانی، ۳۵۰-۳۶۵ ق.، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، چ ۲، ۱۳۵۶.

تفضلی، احمد، **تاریخ ادبیات ایران، پیش از اسلام**، تهران، ۱۳۷۶.

تفلیسی، ابوالفضل حُبَیْش بن ابراهیم، **قانون ادب**، تهران، ۱۳۵۰.

تقی‌زاده، حسن، **بیست مقالهٔ تقی‌زاده**، تهران، ۱۳۴۶.

همو، **مقالات تقی‌زاده**، زیر نظر ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹.

تویسرکانی، قاسم، **زبان تازی در میان ایرانیان**، تهران، ۱۳۵۰.

همو، **عدهٌ من بلغاء ایران...**، تهران، ۱۳۳۶.

ثعالبی، عبدالملک، **ثمارالقلوب**، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵.

همو، **خاص الخاص**، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴.

همو، **فقه‌اللغة**، قاهره، ۱۹۳۸.

همو، **لطائف المعارف**، قاهره، ۱۹۶۰.

همو، **یتیمة‌الدهر**، قاهره، ۱۹۳۴.

همو، ***تتمة‌الیتیمة***، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳.
جاحظ، ***البیان و التبیین***، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۴۸.
همو، ***البخلاء***، به کوشش طه الحاجری، قاهره، ۱۹۵۸.
همو، ***التاج***، (منسوب)، بیروت، ۱۹۵۵.
همو، ***تاج***، ترجمهٔ حبیب‌الله نوبخت، تهران، ۱۳۰۸.
همو، ***رسائل الجاحظ***، جمع‌آوری و تنظیم از علی ابوملحم، بیروت، ۱۹۸۷.
همو، ***المحاسن و الأضداد***، بیروت، مکتبة‌العرفان الکبری، بی‌تا.
جرجانی، اسماعیل، ***ذخیرهٔ خوارزمشاهی***، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، بی‌تا.
جشن‌نامهٔ ابن‌سینا، مجلد ۲ (خطابه‌های فارسی)، تهران، ۱۳۳۴.
همان، مجلد ۴ (خطابه‌های اروپایی)، تهران، ۱۳۳۴.
جوالیقی، ***المعرّب***، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۶۰.
جوزجانی، ***سیرة‌الشیخ الرئیس***، چاپ و ترجمهٔ گولمن، نیویورک، ۱۹۷۴.
جوینی، ***عتبة‌الکتبة***، تهران، ۱۳۲۹.
جیهانی، ابوالقاسم‌بن‌احمد، ***اشکال‌العالم***، ترجمهٔ علی‌بن‌عبدالسلام‌کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸.
حامد عبدالقادر، «بین‌العربیة و الفارسیة»، در ***مجلة‌المجمع العربی بدمشق***، جزء ۱، ج ۳۵ (۱۹۶۰).
حدودالعالم من‌المشرق الی‌المغرب، مجهول، مقدمهٔ بارتلد، تعلیقات مینورسکی، ترجمه میرحسین‌شاه، به کوشش مریم میراحمدی، و غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲.
حسن بن محمد قمی، ***تاریخ قم***، ترجمهٔ فارسی... به کوشش سید جلال طهرانی، تهران، ۱۳۱۳.
حکایة ابی‌القاسم البغدادی، تألیف محمد بن احمد ابن‌المطّهر الازردی، به کوشش آدامتز، هیدلبرگ، ۱۹۰۲.
حکیم سمرقندی، اسحاق بن محمد، ***السواد الاعظم*** [، ترجمهٔ فارسی قرن ۴، تحریر مجدد در قرن ۸ ق.]به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸.
حمزة الاصفهانی، ***التنبیه علی حدوث التصحیف***، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۹۶۸.
حمید بن زنجویه، ***کتاب الاموال***، ریاض، ۱۹۸۶.
حمیدی، ***مقامات***، تهران، ۱۳۶۲.
خطیب بغدادی، ***تاریخ بغداد***، قاهره، ۱۹۳۱.
خونساری، ***روضات الجنات***، تهران، ۱۳۹۰ ق.
دانشنامهٔ جهان اسلام (بنیاد دائرة‌المعارف اسلام)، زیر نظر حداد عادل، [آخرین شماره:] ۹، تهران، ۱۳۸۴.
دبا = مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، [آخرین شماره:] ۱۳، تهران، ۱۳۸۳.
دعبل، ***الدیوان***، بیروت، ۱۹۸۹.
دنیل التون، ل. ***تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان***، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۷.
دهخدا، ***لغتنامه***.
دودپوتا، عمرمحمد، ***تأثیر شعر عربی بر تکامل شعر فارسی***، ترجمه [از انگلیسی، توسط] سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۸۲.

دولتشاه سمرقندی، **تذکرةالشعراء**، تهران، ۱۳۳۸.
دینوری، ابوحنیفه، **الاخبار الطوال**، لیدن، ۱۸۸۸.
ذکاوتی قراگوزلو، علی‌رضا، **بدیع‌الزمان همدانی...**، تهران، ۱۳۶۴.
ذهبی، **احادیث مختارة من موضوعات الجوزقانی و ابن‌الجوزی**، مدینه، ۱۴۰۴ ق.
رادویانی، **ترجمان البلاغة**، استانبول، ۱۹۴۹.
رافعی قزوینی، **التدوین فی اخبار قزوین**، تهران، ۱۳۷۶.
راوندی، **راحةالصدور**، به کوشش محمد اقبال... با تصحیحات... مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴.
روح‌الأمینی، محمود، **آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز**، تهران، ۱۳۷۶.
رودکی، **دیوان**، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۴۳.
زبان فارسی و زبان علم، مجموعهٔ مقالات سمینار، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
زرین‌کوب، عبدالحسین، **تاریخ ایران بعد از اسلام**، تهران، چ ۳، ۱۳۶۲.
زمخشری، **المفصّل**، لندن ـ پاریس، ۱۸۷۹.
همو، **مقدمةالادب**، به کوشش امام شوشتری، تهران، ۱۳۴۲.
زیدری نسوی، **سیرت جلال‌الدین مینکبرنی**، به کوشش مجتبی مینوی، [ترجمهٔ فارسی کهن]، تهران، ۱۳۶۵.
سرخسی، **المبسوط**، بیروت، ۱۴۰۶.
سزگین، فؤاد، **تاریخ نگارش‌های عربی**، به همت خانهٔ کتاب، ۴ ج، تهران، ۱۳۸۰.
سلطان‌زاده، حسین، **تاریخ مدارس ایران**، تهران، ۱۳۶۴.
سلطانی، سلطان‌علی، **فرهنگ و مردم ایران**، تهران، ۱۳۸۱.
شابشتی، **الدیارات**، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۶۶.
شهرستانی، ابوالفتح، **الملل و النحل**، لایپزیک، ۱۹۲۳.
شهمردان بن ابی‌الخیر، **روضةالمنجمین**، به کوشش اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۸۲.
همو، **نزهت‌نامهٔ علائی**، به کوشش جهانپور، تهران، ۱۳۶۲.
الصابی، غرس النعمة ابوالحسن، **الهفوات النادرة**، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۹۶۷.
صادقی، علی‌اشرف، **تکوین زبان فارسی**، تهران، ۱۳۵۷.
صدیقی، غلامحسین، **جنبش‌های دینی ایرانی...**، تهران، ۱۳۷۲. متن فرانسوی این کتاب: *Les Mouvements religieux iraniens*, Paris, 1938. به دست خود استاد به فارسی ترجمه شده است، به همین جهت ما متن فارسی را بر اصل فرانسوی ترجیح داده‌ایم.
صورالأقالیم، (= **هفت کشور**)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳.
ضیف، شوقی، **تأریخ‌الادب العربی، عصرالدول**، قاهره، بی‌تا.
طاهر، علی‌جواد، **الشعرالعربی فی‌العراق و بلادالعجم**، چ ۲، بیروت، ۱۹۸۵.
طبری، **تاریخ‌الامم و الملوک**، به کوشش نواف الجرّاح، دارالهلال، بی‌جا، ۲۰۰۳.
همو، **تاریخنامهٔ طبری** ← بلعمی.
همو، **تفسیر طبری**، ← **ترجمهٔ...**
عتبی، **تاریخ یمینی**، ترجمهٔ جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷.

عروضی سمرقندی، **چهار مقالهٔ عروضی**، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۴.
علی بن حفص اصفهانی، **تحفة‌الملوک**، به کوشش احمد دارانی، تهران، ۱۳۸۲.
عمادالدین اصفهانی، **خریدةالقصر...**، [جلدهای سه‌گانهٔ مربوط به ایران]، میراث مکتوب، به کوشش عدنان آل‌طعمه، تهران، ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۸.
عوفی، محمد، **لباب‌الألباب...**، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱.
غافقی، ابوسعد، **قراضهٔ طبیعیات**، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۲.
غرس النعمة ← صابی ابوالحسن.
غزالی، **کیمیای سعادت**، تهران، چ ۵، ۱۳۷۹.
فرای، ریچارد (ناشر)، **تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه...**، ج ۴، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳.
همو، **عصر زرین فرهنگ ایران**، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۸.
فروخ، عمر، **تأریخ الادب العربی**، بیروت، ۱۹۶۹.
فروزانفر، بدیع‌الزمان، **مجموعهٔ مقالات و اشعار**، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱.
فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، ۱۳۵۱.
فوک، یوهان، **العربیة**، ترجمهٔ عبدالحلیم النّجار...، قاهره، ۱۹۵۱.
قلقشندی، **صبح‌الأعشی**، قاهره، ۱۹۶۳.
قمی ← ابونصر قمی.
کسروی، احمد، **شهریاران گمنام**، چ ۷، ۱۳۷۹.
گردیزی، **تاریخ** [، **زین‌الأخبار**]، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳.
گوتاس، دیمیتری، **تفکر یونانی، فرهنگ عربی**، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۸۱.
مافروخی، **محاسن اصفهان**، به کوشش سید جلال‌الدین طهرانی، تهران، بی‌تا.
همو، **محاسن اصفهان**، ترجمهٔ حسین بن محمد آوی در ۷۲۹ ق.، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.
متنّبی، **الدیوان**، شرح برقوقی، بیروت، ۱۹۳۸.
مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش ملک‌الشعرای بهار، تهران، ۱۳۱۸.
محمد بن‌ایّوب طبری، **مفتاح‌المعاملات**، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۹.
محمد حسن بن خلف ← **برهان قاطع**.
محمدی ملایری، محمد، **فرهنگ ایرانی...**، تهران، ۱۳۳۳.
همو، **تاریخ و فرهنگ ایران**، ج ۱، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۷۲. جلدهای دیگر این کتاب با نام‌های **دل ایرانشهر** (دو بخش)، **زبان فارسی...**، و **پیوست‌ها**، در ۱۳۷۹ در انتشارات توس، منتشر شده است.
همو، **الترجمةوالنقل عن‌الفارسیة...**، ج ۱: **کتب التاج والآیین**، بیروت، ۱۹۶۴.
همو، **المترجمون والنقلة عن‌الفارسیة الی‌العربیة**، منشورات قسم اللغة الفارسیة...، بیروت، ۱۹۶۶.
مرغینی، **تاریخ غررالسیر** المعروف به کتاب **غرر اخبار ملوک‌الفرس** [منسوب به] ابومنصور ثعالبی. تهران، افست ۱۹۶۳
مسعودی، **التنبیه والاشراف**، لیدن، ۱۸۹۳.
همو، **مروج‌الذهب**، چاپ و ترجمهٔ باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۱ ـ ۱۸۷۷.

مسکویه ← ابن‌مسکویه.
مقدسی، ابوعبدالله محمد، *أحسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶.
مقدسی، مطهربن‌طاهر، *البدء والتاریخ*، چاپ و ترجمهٔ فرانسوی کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶؛ ترجمهٔ فارسی شفیعی کدکنی: *آفرینش و تاریخ*، تهران، ۱۳۵۲.
ممتحن، حسینعلی، *نهضت شعوبیه...*، تهران، ۱۳۵۴.
منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، لاهور، ۱۹۵۸.
میدانی، *مجمع‌الامثال*، به کوشش نعیم حسین زرزور، بیروت، ۱۹۸۷.
میسری، *دانشنامه*، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶.
مینوی، مجتبی و هدایت، صادق، *مازیار*، تهران، چ ۳، ۱۳۴۲.
ناجی، محمدرضا، «خاندانها و آداب و آیین‌های ایرانی... در قلمرو ساسانی»، در *ملاقات و بررسیها*، ۱۳۷۸، دفتر ۶۵، ص‌ص ۱۸۳-۱۹۷.
نامهٔ دانشوران، قم، بی‌تا.
ندا، طه، *الادب المقارن*، بیروت، ۱۹۹۱؛ ترجمهٔ فارسی هادی نظری: *ادبیات تطبیقی*، تهران، ۱۹۸۳.
نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ قباوی (۵۲۲ ق.)، تلخیص محمد بن زفر (پس از ۵۷۴ ق.)، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲.
نظام‌الملک، *سیرالملوک* یا *سیاستنامه*، به کوشش دارک، تهران، ۱۳۴۰.
نظامی عروضی ← عروضی سمرقندی.
نفیسی، سعید، *تاریخ خاندان طاهری*، تهران، ۱۳۳۵.
نقائض جریر و فرزدق، به کوشش آنتونی بوان، لیدن، ۱۹۰۵-۱۹۱۲.
نوادرالمخطوطات، ش ۵، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، بی‌تا.
نویری، *نهایة‌الأرب*، افست از چاپ دارالکتب، قاهره، بی‌تا.
همائی، جلال‌الدین، *تاریخ ادبیات ایران...*، تهران، ۱۳۴۰.
واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ عبدالله محمد بلخی [۶۷۶ ق.]، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰.
یاقوت، *معجم‌البلدان*، افست تهران، ۱۹۶۵.
همو، *معجم‌الادباء*، قاهره، ۱۹۳۶-۱۹۳۸.
یعقوبی، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲.
همو، *البلدان*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶.
همو، *تأریخ*، بیروت، دار بیروت، بی‌تا؛
همو، *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۳.
یواقیت العلوم، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۴۵.
یوسفی، غلامحسین، *ابومسلم سردار خراسان*، تهران، ۱۳۴۵.

کتاب‌های اروپایی

Agah-S.S., "The Arab Population in Ḫurāsān during the Umayyad Period", in *Arabica*, 46/2 (1999), pp. 211-219.

Azizi, Mohsen, *La Donination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, Paris, 1938.

Bosworth, C. E., "The Interaction of Arabic and Persian Literature and Culture in 10th and Early 11th Centuries", in *al-Abhāth*, Beyrut, 1978-9, vol. 27, pp 59-75.

Ibid., The Mediaeval Islamic under World (the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature), Leiden, 1976.

Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Massachusetts, 1972.

Daniel, Elton. l. *The Political and Social History of Khurāsān under Abbasid Rule*, Minneapolis and Chicago, 1979.

Ibid., "Manuscripts and Edition of Bal'ami' s Tarjamah-i Tārikh-i Ṭabarī", in *JRAS*, 1990, pp. 282-321.

Iranica= Encyclopedia Iranica, ed. by E. Yarshater, New York.

EI²=Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden, 1960.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

Gilliot, Claude, "Un Florilège coranique: le *Iqtibās min al-Qur'ān* de... Ṯa'ālibī...", in *Arabica*, t. XLVII, fascicule 3-4 (Juillet-Octobre 2000).

Lazard, J.

دربارهٔ پروفسور ژیلبر لازار، نگاه کنید به کتابشناسی گزیده‌ای که در فصل «فارسی در تکاپوی هستی» عرضه کرده‌ایم.

Mélikoff, Irène,*Abū Muslim, "le Porte-hâche du Khorāsān...*, Paris, 1962.

Masset, H., "Termes philosophiques de langue persane employés par Avicenne, in *le Livre du Millenaire d' Avicenne*, Tehran, 1956, vol. 4, pp 35-41.

Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End ot the towelfth Century*, Edinburgh, University Press, 1999.

Ibid., "Why Write History on Persian? Historical Writing in the Samanid Period", in *Studies in Honour of C. E. Bosworth*, vol. 2, ed. by C. Hillenbrand, Leiden, Noston, Köln, 2000, pp 349-374.

Shaked, Shaul, *From Zoroastrian Iran to Isalm*, Aldershat (UK), 1995.

Raffaelli, Enrico, "Mots et doctrines moyen-perses dans les textes arabes", in *Iran, Questions et connaissances*, Paris, 2002, vol. 1, pp 111-120.

Sabari, Simha, *Mouvements populaires à l'èpoque abbāsside, IXᵉ-XIᵉ siecles*, Paris, 1981.

Vaziri, Mustafa, *Iran as Imagined Nation; the Construction of National Identity*, New York, 1993.

نمایه

